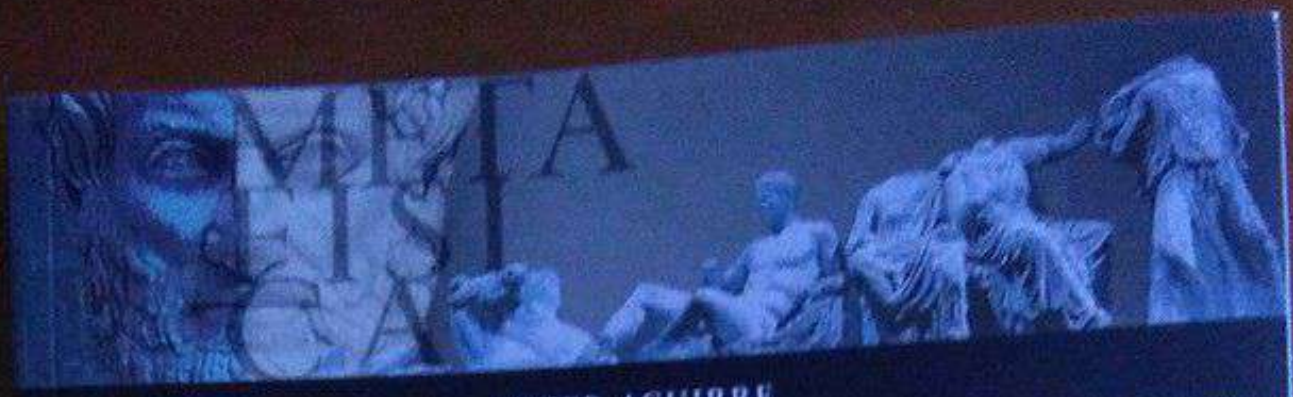

JAVIER AGUIRRE

Dialéctica *y filosofía primera*

Lectura de la *Metafísica* de Aristóteles

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

DIALÉCTICA Y FILOSOFÍA PRIMERA
Lectura de la *Metafísica* de Aristóteles

DIALÉCTICA Y FILOSOFÍA PRIMERA
Lectura de la *Metafísica* de Aristóteles

Javier Aguirre

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

AGUIRRE, Javier
Dialéctica y filosofía primera : lectura de la «Metafísica» de Aristóteles / Javier Aguirre. — Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015
133 p. ; 22 cm. — (Humanidades ; XXX)
Bibliografía: p. 119-131. — ISBN 978-84-16272-68-6
Aristóteles. Metafísica
1Aristóteles
111

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Javier Aguirre
© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
1.ª edición, 2015

Colección Humanidades, n.º XXX
Responsable del Área Humanística en consejo editorial: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

une Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z XXX-2015

A mi hijo Jon

… la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es el ente.
(VII 1, 1028b2-4)

Abreviaturas

An. Post.	*Analytica posteriora*
An. Pr.	*Analytica priora*
Cat.	*Categoriae*
De An.	*De anima*
De Cael.	*De Caelo*
De Gen. et Corr.	*De generatione et corruptione*
De Int.	*De interpretatione*
E. E.	*Ethica eudemia*
E. N.	*Ethica nicomachea*
Met.	*Metaphysica*
Meteor.	*Meteorologica*
P. A.	*De partibus animalium*
Phys.	*Physica*
Poet.	*Poetica*
Pol.	*Politica*
Rhet.	*Rhetorica*
Soph. El.	*Sophistici elenchi*
Top.	*Topica*

Relación de libros de la *Metafísica*

I	Alfa maior (A)
II	Alfa minor (α)
III	Beta (B)
IV	Gamma (Γ)
V	Delta (Δ)
VI	Épsilon (E)
VII	Zeta (Z)
VIII	Eta (H)
IX	Theta (Θ)
X	Iota (I)
XI	Kappa (K)
XII	Lambda (Λ)
XIII	My (M)
XIV	Ny (N)

INTRODUCCIÓN

Al comienzo de *Le problème de l'être chez Aristote,* importante trabajo sobre la *Metafísica* publicado en el año 1962, el gran aristotelista Pierre Aubenque incluía la siguiente reflexión:

Al principio de su lección de apertura de curso de 1862 acerca de la significación múltiple del ser en Aristóteles, señalaba Brentano lo presuntuoso que podía parecer, tras veinte siglos de comentario casi ininterrumpido y unos cuantos decenios de exégesis filosófica, la pretensión de decir algo nuevo a propósito de Aristóteles, y pedía que, en gracia a su juventud, se le perdonara tal temeridad. Lo que ya era cierto en 1862, ¿no lo será todavía más cien años después?

A la reflexión de Aubenque nosotros podríamos añadir: lo que ya era cierto en 1962 ¿no lo será todavía más medio siglo después?, ¿no resulta presuntuoso escribir un nuevo trabajo sobre la *Metafísica* de Aristóteles, aun cuando su ambición diste mucho de la del sabio francés? Pues bien, a este respecto debemos recordar que durante las cinco últimas décadas la producción intelectual en torno a la filosofía aristotélica, en general, y a la *Metafísica,* en particular, ha sido enorme. A este periodo pertenecen los exhaustivos y precisos comentarios de cada uno de los libros que componen la *Metafísica*. Numerosas han sido también en este periodo las nuevas traducciones a todas las lenguas con tradición filosófica, e incluso a alguna otra a la que el texto de la *Metafísica* nunca había sido vertido, como son

los casos recientes del chino o el euskera. En fin, numerosos son los trabajos que, a lo largo de estas últimas décadas, han tratado de dar luz a alguna de las cuestiones problemáticas, numerosas también, que plantea la lectura de —en palabras de Teresa Oñate— esta Biblia laica que ha conformado en buena medida nuestro modo de instalarnos en el mundo. El presente trabajo pretende ofrecer una breve guía de lectura de la obra de Aristóteles sin renunciar por ello a las grandes aportaciones de este último medio siglo de actividad académica.

A nadie se le escapa que la *Metafísica* de Aristóteles constituye, por múltiples y variados motivos, una obra compleja y de difícil lectura. Una buena parte de su dificultad procede del hecho de que no se trata de una obra unitaria desde el punto de vista literario; en efecto, la *Metafísica* consta de catorce libros que fueron reunidos y ordenados por Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. como parte de su labor de edición de las obras del Estagirita. Aristóteles, de hecho, nunca empleó el término *metafísica* para referirse a estos catorce libros ni a su contenido. El filósofo habló de sabiduría, de teología, de ciencia de la verdad, de ciencia del ser y de filosofía primera, pero nunca habló de metafísica. Y, sin embargo, ello no implica que debamos renunciar a la idea de que la obra que nos ha llegado con ese título posee una unidad temática y doctrinal que, de hecho, queda fielmente reflejada en el propio título con que se nos ha transmitido la colección de esos catorce libros. En efecto, la expresión *tà metà tà physiká* hace referencia no solamente a un probable criterio cronológico de edición de las obras del Estagirita, sino también, y principalmente, a criterios filosóficos y programáticos, en la medida en que dicha obra se ocupa del estudio de objetos que se encuentran más allá del ámbito de la física, cuyo estudio se aborda una vez investigados los objetos de la física, y que constituyen además, por su dignidad y dificultad, un estadio posterior en el proceso del conocimiento humano. Este planteamiento general, bien documentado en los comentarios antiguos y en el propio texto aristotélico, es asumido como punto de partida en el desarrollo del presente trabajo. Aun aceptando, por consiguiente, el hecho de que la *Metafísica* no posee una unidad literaria, asumo su unidad temática y doctrinal, y también la convicción de que ello constituye la condición previa sin la cual toda aproximación a la obra resultará infructuosa. Un planteamiento, por lo demás, ya expresado por el propio Aubenque (1987: 15), quien, frente a los excesos de las tesis genéticas de Jaeger y seguidores, afirmaba que:

> La tesis de la evolución no significa, por consiguiente, que tal obra no deba ser considerada como un todo; ninguna interpretación filosófica, sea del autor que sea, resulta posible si no se establece como principio que ese autor sigue siendo en cada instante responsable de la totalidad de su obra, mientras no reniegue expresamente de tal o cual parte de ella. Y dicho principio se aplica en especial a Aristóteles, por cuanto que los escritos que de él conocemos no son obras destinadas a la publicación, y por ello mismo independizadas de su autor, sino un material didáctico permanente (lo que no quiere decir intangible), al que Aristóteles y sus discípulos debían referirse en cada momento como a una carta de unidad doctrinal del Liceo.

Aceptar la unidad temática y doctrinal de la obra no nos libera, sin embargo, de las numerosas dificultades que su lectura plantea. Ante una obra de la trascendencia y complejidad de la *Metafísica* siempre se le plantea al lector el modo correcto y apropiado de abordar su lectura. Y ese es el reto que se propone este breve libro: plantear un modo ordenado de acceder al texto de la *Metafísica,* un modo que dote a la lectura de un sentido que permita reconocer el lugar en el que nos encontramos en cada momento; ofrecer las líneas maestras a través de las cuales se despliega esta gran obra. Entiendo, y con esto adelanto lo que va a ser el contenido del libro, que una correcta aproximación a la lectura de la *Metafísica* debe tener en cuenta tres fases fundamentales en torno a las cuales cabe organizar la lectura de la totalidad de la obra:

a) La primera fase, *aporética,* la constituye el análisis del contexto *histórico-filosófico* de la obra, contexto que viene definido por las cuestiones planteadas y desarrolladas por los filósofos prearistotélicos, por sus preocupaciones teóricas y por las respuestas o soluciones desarrolladas por dichos autores ante tales preocupaciones teóricas. En el caso de la *Metafísica,* todo ello está profusamente analizado en los libros I, XIII y XIV. En estos libros, Aristóteles establece como objeto de la sabiduría —es decir, de la filosofía primera— la búsqueda de las causas y primeros principios de la realidad, para posteriormente abordar de modo audaz el análisis crítico de algunos filósofos y escuelas filosóficas presocráticas y también, fundamentalmente, el análisis crítico de la filosofía platónica.

b) La segunda fase, que cabe denominar *diaporética,* hace referencia al establecimiento y análisis de las cuestiones problemáticas establecidas por el propio Aristóteles a partir del estudio de la tradición analizada. Esta fase se centra en el análisis de las grandes cuestiones relativas a los primeros principios y causas de la realidad, que el autor desea investigar porque a su

juicio no han sido correcta ni suficientemente resueltas por los pensadores anteriores. En el caso de la *Metafísica,* estas cuestiones se encuentran explícitamente planteadas y desarrolladas en los libros III y XI 1-2.

c) Finalmente, la tercera fase, o fase *euporética,* corresponde a la elaboración conceptual y doctrinal realizada por Aristóteles en vistas a la solución o superación de las cuestiones aporéticas planteadas en los libros III y XI 1-2 a partir del estudio crítico de la tradición. En el caso de la *Metafísica*, esta fase se encuentra ampliamente desarrollada en sus libros centrales —libros IV, VI, VII, VIII, IX, X y XII—, y se estructura en torno a las nociones fundamentales de *ser, substancia, forma, esencia* y *compuesto,* y a la doctrinas de la *materia-forma,* la *potencia-acto* y el *motor inmóvil*.

Aunque este modo de aproximación no sea el único posible, es a mi modo de entender el que más se acerca a lo que fue el proceder del filósofo. El primer paso en la construcción de la metafísica aristotélica consiste en describir la ciencia denominada *sabiduría,* posteriormente designada por el propio Aristóteles con los nombres de ciencia de la verdad, filosofía primera, ciencia del ser y teología.

I
SABIDURÍA Y TRADICIÓN

La ciencia llamada sabiduría

Ya en la primera frase del libro I de la *Metafísica,* Aristóteles expresa con claridad el punto de partida del desarrollo de su investigación, al afirmar que *todos los hombres por naturaleza tienen deseos de saber,* donde *ánthropoi* hace referencia al ser humano en general, y no al *polités* o ciudadano de la polis. A juicio del filósofo, todos los hombres poseen una disposición para el conocimiento, que a diferencia del resto de los seres vivos, es una disposición *natural,* propia de la naturaleza humana. La afirmación de Aristóteles no es en absoluto banal, habida cuenta de que el sistema de la *polis* se estructura en gran medida en torno a pares de contrarios irreductibles: griegos frente a bárbaros, libres frente a esclavos, ciudadanos frente a extranjeros y hombres frente a mujeres. En este sentido, es llamativo que un convencido defensor del sistema político como Aristóteles proclame la idea de la universalidad del deseo de saber, una universalidad en la que quedarían disueltas las diferencias entre aquellos pares de opuestos. Por otro lado, la referencia aristotélica a la tendencia natural del ser humano al conocimiento no se reduce al libro I de la *Metafísica;* afirmaciones semejantes encontramos ya en el temprano *Protrepticus* (fr. 7 Ross), obra perteneciente a su época en la Academia, y también en *Met*. II, breve libro de la *Metafísica* que, a modo de apéndice del libro I, señala la tendencia del hombre hacia la verdad: «El estudio acerca de la verdad es difícil en cierto

sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo sobre la naturaleza (II 1, 993a30-3b2)». Afirmaciones similares encontramos también en *Rhet*. I 1, 1355a15-18 y en *E. N.* VIII 11, 1143b6-9. En todos estos pasos Aristóteles expresa su convicción de que la naturaleza humana está constituida de tal modo que todos los humanos poseen una tendencia natural al conocimiento y cierta facultad para alcanzar la verdad. En este sentido, si bien el filósofo asume en I 1 el hecho de que los seres humanos comparten con los animales ciertas formas de conocimiento, como son los sentidos, la memoria y la experiencia, también subraya la existencia de un nivel superior, constituido por el arte *(téchnē)* y la ciencia *(epistémē),* que pertenece de modo exclusivo al ser humano. Así, según el Estagirita, el arte surge cuando, a partir de múltiples percepciones de la experiencia, resulta una idea general acerca de los casos particulares semejantes, lo que constituye el tipo de conocimiento que distingue a los humanos del resto de los seres vivos. Por otro lado, Aristóteles es consciente de que en numerosas ocasiones el hombre práctico o experimentado posee más éxito que el hombre teórico o de ciencia, ya que este aplica su conocimiento práctico a los casos particulares —así, el médico cura a Calias o a Sócrates, y no al hombre en general—; sin embargo, el Estagirita también establece con fuerza que el conocimiento superior pertenece al hombre de conocimiento teórico, en la medida en que este no solamente conoce el *qué,* los hechos, sino también el *porqué,* sus causas. Desde el punto de vista del filósofo, el criterio de clasificación de las distintas formas de conocimiento lo constituye, por consiguiente, el conocimiento de las causas, y no solo el de los hechos. Asimismo, no todas las artes y ciencias poseen el mismo grado de dignidad y de dificultad; en efecto, las ciencias supremas no se identifican con las ciencias productivas ni con las ciencias prácticas, orientadas todas ellas a un fin que no es ellas por ellas mismas —sea la utilidad, la belleza o la virtud—, sino con las ciencias teóricas, identificadas con aquellas cuyo fin no es otro que ellas mismas, el puro conocimiento. Con gran perspicacia, el filósofo se percata de que las ciencias teóricas surgieron una vez que habían sido desarrolladas todas aquellas ciencias cuyo objetivo consiste en cubrir las necesidades básicas de la vida humana y aquellas destinadas a hacer la vida más agradable. En su opinión, una vez que todas ellas fueron descubiertas, nacieron aquellas ciencias que no tienen otra finalidad que ellas mismas, y ello

tuvo lugar, precisamente, en aquellos lugares en que los seres humanos pudieron disfrutar del ocio. A modo de caso paradigmático, Aristóteles señala el desarrollo de las ciencias matemáticas en Egipto, hecho que atribuye a la existencia de una casta, la sacerdotal, liberada de las tareas productivas. Como resultado de esta primera aproximación al tema del conocimiento, Aristóteles concluye el primer capítulo del libro I afirmando que *la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas*.

En el siguiente paso de la investigación, el filósofo se propone descubrir de qué tipo de principios y causas trata la sabiduría. Con tal propósito, el filósofo aborda en I 2 la investigación sobre las opiniones comunes que existen en torno al sabio y a la sabiduría, y llega a la conclusión de que, según la imagen común, el sabio es aquel que: *a*) conoce en cierta medida todas las cosas, aunque no posea cada una de las ciencias en particular; *b*) conoce las cosas más difíciles, que son aquellas que se encuentran más alejadas de los sentidos; *c*) es más estricto en lo que respecta a las causas y es capaz de enseñarlas; *d*) escoge su ciencia por el amor al conocimiento y no por sus resultados; y *e*) posee un conocimiento, la sabiduría, que es la ciencia dominante y no la subordinada, pues no es más sabio el que recibe órdenes, sino el que las da. Aristóteles concluye que esas características corresponden a la ciencia que investiga las causas y los primeros principios, pues, efectivamente, *a*) el saberlo todo se da en quien posee la ciencia universal, pues este, *en cierto modo,* conoce todas las cosas; *b*) lo universal en grado sumo es lo más difícil de conocer para los hombres, pues es lo que se encuentra más alejado de los sentidos; *c*) las más exactas entre las ciencias son las que tratan sobre los primeros principios, y es más capaz de enseñar aquel que estudia las causas; *d*) el conocer sin otro fin que el conocimiento mismo se da en grado sumo en la ciencia de lo que es cognoscible en grado sumo, y que se identifica con la ciencia de las causas y principios primeros; y *e*) la ciencia dominante es la que conoce *aquello para lo cual,* es decir, aquello hacia lo cual cada cosa se dirige, *el bien* de cada cosa en particular y, en general, *el bien supremo* de la naturaleza en su totalidad. En esta caracterización general, Aristóteles añade que la sabiduría no se identifica con una ciencia productiva, pues los que comenzaron a filosofar lo hicieron al quedarse maravillados y perplejos ante la naturaleza, y sentir como consecuencia de todo ello un deseo de salir de la ignorancia sin otro objetivo que el conocimiento mismo. Y es así que, frente al resto de ciencias productivas o prácticas, la sabiduría es la única ciencia libre, pues su fin es ella misma.

Y por ello mismo, añade el filósofo, cabría considerarla divina, y ello en dos sentidos: en cuanto ciencia que la divinidad poseería en grado sumo y en cuanto ciencia que trata de lo divino.

Asimismo, la identificación de la ciencia de las causas y primeros principios con el nombre de *sabiduría* no es casual, sino que muestra claramente que en el ámbito del pensamiento griego el término ha sufrido una evolución desde criterios fundamentalmente prácticos, cuya expresión se manifiesta en las habilidades técnicas de personajes homéricos como Ulises o Prometeo o en las habilidades sociales de pensadores como Solón o Epiménides, hasta criterios más bien teóricos, a los que se acercan los primeros filósofos naturalistas, pero que no se desarrollan plenamente hasta el periodo clásico a través de la obra de Platón y del propio Aristóteles. En este sentido, la identificación de la sabiduría con la ciencia de la divinidad supone la culminación de esa actitud teórica. Tras el derrumbe del sistema político a finales del siglo IV a. C., los filósofos del periodo helenístico volverán su mirada hacia una concepción de la sabiduría vinculada a la búsqueda de una felicidad impermeable a las cambiantes circunstancias del mundo. Aristóteles, sin negarle valor a las ciencias productivas y prácticas, identifica, sin embargo, la vida perfecta con la investigación de los objetos propios de la sabiduría. Y en este contexto, el filósofo se ve a sí mismo como la culminación de un largo proceso que se inicia de la mano de los primeros pensadores jonios y su búsqueda de las causas materiales de la naturaleza. Coherente con este planteamiento inicial, antes de desarrollar sus propias doctrinas, Aristóteles lleva a cabo un análisis crítico de toda la filosofía anterior, para lo cual se vale de la noción de *causa,* noción fundamental en torno a la cual va a estructurar los principales conceptos y doctrinas metafísicos. En efecto, Aristóteles afirma que «es evidente que debemos conseguir la ciencia de las causas primeras, puesto que conocemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera (I 3, 983a24-25)». Sin embargo, el filósofo debe enfrentarse a una primera dificultad, pues la noción de *causa* no posee un significado unívoco, sino múltiple, de modo que antes de nada el Estagirita se ve en la necesidad de dar con todos esos significados. La investigación ya había sido llevada a cabo en *Phys.* II 3 y 7, donde como resultado el filósofo había establecido cuatro modos de entender las causas, y que posteriormente serán recogidos de nuevo en varios pasos de la *Metafísica*. Así, en el capítulo I 3 Aristóteles resume del siguiente modo los resultados de su investigación desarrollada en la *Física:*

> Una causa decimos que es la *substancia,* es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia,* es decir, el *sujeto;* la tercera, *aquello de donde proviene el inicio del movimiento,* y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual,* es decir, el *bien* (esta es, desde luego, el fin al que tienden la generación y el movimiento) (983a 27-34).

Más adelante, en la descripción contenida en el capítulo 2 del libro v —valioso libro donde se recogen los significados de treinta términos filosóficos fundamentales—, Aristóteles añade algunos ejemplos de las cuatro causas:

> Se llama *causa:* en un sentido, *aquello de lo cual se hace algo,* siendo aquello inmanente en esto; el bronce, por ejemplo, lo es de la estatua, y la plata lo es de la copa […]; en otro sentido, la *forma* y el *modelo,* es decir, la definición de la esencia […]; además, *aquello de donde proviene el inicio primero del movimiento y del reposo:* así, el que da un consejo es causa, y el padre lo es del hijo; y, en general, el agente lo es respecto de lo hecho y lo que produce el cambio lo es respecto de lo que resulta cambiado; además, está el *fin,* y este es *aquello para lo cual:* por ejemplo, el del pasear es la salud. ¿Por qué, en efecto, pasea? Contestamos: para estar sano […] (1013a23-33).

Así pues, a partir de la lectura de estos fragmentos, podemos afirmar que a juicio de Aristóteles las cuatro causas de las que se debe ocupar la sabiduría son: 1) la materia, el sujeto, aquello inmanente de donde algo surge *(hē hýle, tò hypokeímenon, tò ex hoû gígnetaí ti enypárchontos);* 2) la substancia, la esencia, la forma, el modelo *(hē ousía, tò tí ên eînai, tò eîdos, tò parádeigma);* 3) aquello de donde proviene el inicio del cambio o de la quietud, aquello de donde proviene el inicio del movimiento *(hóthen hē archḕ tês metabolês hē próte è tês eremḗseōs, hóthen hē archḕ tês kinḗseōs);* 4) el fin, aquello para lo cual o el bien *(tò télos, tò hoû heneka, tagathón).* Como importante aclaración sobre su doctrina de las causas Aristóteles añade en II 2 que las causas no pueden ser infinitas «ni en serie ni en cuanto a sus especies» (994a1). En efecto, a juicio del Estagirita, no es posible que pueda darse en modo alguno una regresión al infinito en la serie causal, sino que ha de darse siempre un límite más allá del cual no es posible continuar. Y, por otro lado, si las especies de las causas no fueran las cuatro establecidas sino que fueran infinitas, en tal caso no sería posible el conocimiento. Y es que, tal como el filósofo ha establecido con fuerza, «pensamos que sabemos cuando tenemos conocimiento de las causas. Pero lo infinito por adición no puede recorrerse en un tiempo finito» (994b28-30). Así pues,

las cuatro causas se añaden a los objetos ya establecidos anteriormente como objetos de la sabiduría: lo universal en grado sumo *(tà málista kathólou),* los primeros principios *(hai prôtai archai)* y la divinidad *(hò theós).* De todo ello se ocupará el filósofo a lo largo de los catorce libros de la *Metafísica*.

Tal como es su costumbre, antes de desarrollar sus propias doctrinas, el filósofo lleva a cabo un análisis crítico de la filosofía anterior a fin de poder acometer posteriormente la tarea con la mirada puesta en los logros, las deficiencias y las cuestiones problemáticas heredadas de la tradición. Aristóteles aborda su análisis crítico considerando primeramente el modo en que los pensadores anteriores han estudiado las *causas* de la naturaleza. Antes de entrar en el contenido de la revisión histórica, es importante aclarar algunas cuestiones relativas a la misma: en primer lugar, hay que señalar que la revisión desplegada por Aristóteles en los libros I, XIII y XIV se conforma según una estructura dialógica a través de la cual el filósofo dialoga polémicamente con los pensadores de la tradición sobre aspectos que de antemano le interesan y a partir de la doctrina de las cuatro causas. Ello no significa que Aristóteles presente su propia doctrina de las causas de un modo dogmático y por un interés meramente agonístico, sino, por el contrario, porque busca en la tradición la confirmación de que su planteamiento es correcto.[1] Por otro lado, hay que indicar también que la revisión histórica de las opiniones defendidas por los pensadores del pasado constituye uno de los métodos aristotélicos habituales en el proceso de constitución de los saberes, no solamente en el ámbito de ciencias prácticas como la ética o la política, sino también, y de forma notable, en la constitución de ciencias teóricas como la física o la filosofía primera.[2] Es generalmente aceptado, sin embargo, que Aristóteles nunca aborda la revisión de la tradición por un mero interés historiográfico, sino por un interés primeramente filosófico. En este sentido, el filósofo enfrenta polémicamente sus

1 Véase al respecto el clarificador comentario de Guéroult (1963: 443-445).

2 Tal como ha ilustrado convincentemente Owen (1961), el uso aristotélico del término *phainómena* no solo hace referencia a las observaciones empíricas, sino también a las opiniones reputadas transmitidas por la tradición. En la constitución de ciencias como la física o la meteorología, el uso conjunto de ambas no es visto por Aristóteles como algo incompatible. Revisiones históricas en el contexto de las ciencias teoréticas encontramos, además de en *Met*. I 3-10, en *Phys*. I 2-9, *De An*. I 2-5 y *De Cael.* III.

propios puntos de vista con aquellos transmitidos por la tradición —e incluso con puntos de vista que la tradición haya podido pasar por alto—, con la vista puesta siempre en el reconocimiento o el establecimiento de la verdad.[3] Finalmente, ya ha sido señalado que la investigación de las causas había sido desarrollada primeramente en el libro segundo de la *Física,* al que el Estagirita reenvía directamente desde *Met.* I 3.[4] La investigación de las causas en la *Física* cabe entenderla en el contexto general de estudio del movimiento, objeto de investigación de donde parte alguna de las principales aporías a las que se enfrenta el filósofo y en torno al cual desarrolla alguna de sus más audaces e influyentes doctrinas. En efecto, la doctrina de las cuatro causas o la doctrina de la potencia y el acto son geniales recursos dirigidos a explicar la existencia del movimiento, solucionar las aporías que la existencia del movimiento plantea y, finalmente, poder salvar de ese modo los fenómenos. No es casual, por consiguiente, que en su revisión histórica del libro I el Estagirita critique de forma generalizada el modo insuficiente en que los filósofos anteriores han tratado esa cuestión. Es evidente, por otro lado, que la física aristotélica no constituye un sistema apodíctico que opera mediante deducciones silogísticas, sino que, tal como tendremos ocasión de comprobar en su momento, el filósofo se vale de numerosos procedimientos dialécticos. Sin embargo, el punto de partida y el contexto de investigación en que Aristóteles desarrolla la doctrina de las causas no lo constituye ni la revisión de las doctrinas de los antiguos ni los análisis semánticos de los términos implicados, sino el reconocimiento,

---

3 Hay que señalar con fuerza que el interés de Aristóteles por la historiografía de la filosofía es muy secundario con respecto al interés propiamente filosófico. Por ello, la interpretación en ocasiones reduccionista de los verdaderos objetivos del Estagirita constituye el origen de la contundente crítica dirigida por algunos autores a sus revisiones históricas. Así, Robin (1963:126-129) llega a afirmar: *[Aristoteles] interprétés d'une facon… grossière et… étroite… un interprète… malveillant.* También son muy críticos con Aristóteles como historiador de la filosofía los trabajos clásicos de Cherniss (1935) y (1944) y, más recientemente, Stevenson (1974). Una interpretación más moderada y a mi modo de ver más acertada se encuentra en Guthrie (1957), Mansion (1961), Guéroult (1963) y, más recientemente, Berti (1986).

4 Al comienzo de *Met*. I 3 Aristóteles no hace sino enumerar las causas establecidas en *Phys*. II 3 y 7. Lo que *Met*. I aporta a la doctrina de las causas es una revisión de lo afirmado por aquellos que previamente investigaron las causas y de ese modo, según la afirmación del propio filósofo, «o bien descubriremos algún género de causa, o bien aumentará nuestra certeza acerca de las recién enumeradas» (983b4-5).

mediante el recurso a la experiencia sensible (*epagogé,* 185a14), de la existencia irrefutable del movimiento (185a13-15) y de la naturaleza (193a3), de tal modo que el Estagirita asume plenamente lo expresado en los últimos párrafos de *An. Post.* II 19 a propósito del correcto proceder científico, según el cual la experiencia sensible nos presenta la naturaleza y el movimiento como hechos incontestables que no necesitan ser demostrados, de modo que toda construcción teórica posterior debe ajustarse a esa evidencia; e independientemente de que se ocupe de refutar a todos aquellos que niegan el movimiento o la naturaleza (185b15ss.), el Estagirita asume previamente su existencia (184b13-14). En este sentido, la revisión de la tradición no deja de ser un procedimiento dialéctico sometido al imperio de la experiencia sensible.[5] Fiel a este planteamiento inicial, el establecimiento de las cuatro causas en *Phys.* II 3 y 7 responde a la atenta observación de numerosos fenómenos naturales, a través de los cuales las causas se manifiestan y a los que el Estagirita se remite una y otra vez.[6] Se ha afirmado, por otro lado, que Aristóteles, más que analizar los fenómenos mismos, lo que hace en la *Física* es analizar el lenguaje sobre los fenómenos;[7] sin em-

5 A propósito de los que proceden por mera especulación, Aristóteles afirma que «pretender que todas las cosas están en reposo y apoyarse para ello en la razón rechazando el testimonio de los sentidos es debilidad intelectual» (VIII 3, 253a33-34), y les achaca que «no buscan que sus teorías y explicaciones concuerden con los fenómenos, sino que más bien fuerzan los fenómenos e intentan que concuerden con sus propias teorías y opiniones» (*De Cael.* 292a23-27).

6 Al contrario de lo que ocurre en *Met*. I, en *Phys*. II 3 y 7 no hay una sola referencia a la filosofía anterior. En esta ocasión, el término *phainómena* significa únicamente las observaciones de los fenómenos empíricos, tal como el término es descrito en *An. Pr.* I 30, 46a17-22, y no las opiniones transmitidas por la tradición.

7 A este respecto puede verse, por ejemplo, Wieland (1975). Por su parte, Berti (1989: 67-68) afirma que la distinción de las cuatro causas «no recibe de Aristóteles una verdadera y propia justificación racional; en otras palabras, ella no es demostrada, sino que es solo el resultado de un análisis del lenguaje, esto es, del análisis de las posibles respuestas a la pregunta *¿por qué?*». A mi modo de ver, muy al contrario de lo afirmado por Berti, la doctrina aristotélica de las cuatro causas está plenamente justificada de forma racional y argumentada sobre la base de una exhaustiva observación de los fenómenos, a los que el Estagirita se remite permanentemente. Es cierto, por otro lado, que a lo largo de *Phys*. II 3 y 7 el propio Aristóteles introduce expresiones del tipo «causa se dice en varios sentidos» (*pollachôs legoménon tôn aitíon,* 195a4), «las causas se dicen en varios sentidos» (*légetai gàr aítia pollachôs,* 195a29) y otras parecidas; sin embargo, tanto al comienzo (194b17) como al final del capítulo (195b28-30), se expresa de modo inequívoco en sentido existencial; y a lo largo de los capítulos 3 y 7 encontramos expresiones del tipo «las

bargo, en lo que respecta al establecimiento de las causas, esa afirmación no puede aceptarse como correcta: en *Phys*. II 3 y 7 (y también en II 1) se puede comprobar que el establecimiento de las principales nociones que conforman la doctrina aristotélica de las causas parte siempre de la observación de numerosos procesos naturales, además de otros pertenecientes al ámbito de la *téchnē,* procesos de los que hay que dar razón, pero que asimismo le indican a una mente atenta la dirección a seguir en el camino de búsqueda de la verdad. En este contexto, cabe entender la contundente crítica que el Estagirita dirige a Platón y a los Académicos a propósito de la doctrina de las Formas cuando afirma que con ellos «la investigación acerca de la naturaleza queda suprimida en su totalidad» *(hólē gàr hē perì phýseōs anéiretai sképsis,* I 9, 992b8-9) y que «su investigación se mantuvo en el nivel de los conceptos» (*dià tēn en toîs lógois egéneto sképsin,* 987b31-32).[8] A partir de la audaz y profunda observación de los fenómenos naturales es, efectivamente, como Aristóteles llega al establecimiento de las cuatro causas. En *Met*. I el filósofo no hará sino asumir lo previamente establecido en *Phys*. II 3 y 7 e intentar corroborarlo mediante su propia interpretación de la historia de la filosofía anterior.

La crítica aristotélica a la tradición filosófica

En los libros I, XIII y XIV de la *Metafísica,* Aristóteles lleva a cabo el análisis crítico de toda la filosofía anterior, particularmente de la filosofía platónica, si bien antes de ello el filósofo establece en un célebre pasaje los criterios de lo que debe entenderse por filosofía:

---

causas mencionadas se reducen a cuatro clases» (*hápanta dè tà nŷn eirēména aítia eis téttaras píptei trópous,* 195a15), «es evidente que esas son las causas y tal es su número» (*Hóti dè éstin aítia, kaì hóti tosaûta tòn arithmòn hósa phamén, dēlon,* 198a14-15), «es evidente que esas son las causas y tal es su número» (*Hóti mèn oûn tà aítia, taûta kaì tosaûta, phanerón,* 198a21), «las causas son cuatro» (*hai aitíai téttares,* 198a22), etc., expresiones que no dejan duda alguna sobre su carácter existencial y no simplemente lingüístico.

8 Aristóteles reivindica el proceder *physikós* y critica en varias ocasiones el proceder *logikós* de Platón y de los miembros de la Academia, por considerarlo lenguaje vacío; así, en I 9, 991a20-22 afirma que «decir que las formas son paradigmas y que de ellas participan las demás cosas es decir palabras vacías y expresar metáforas poéticas» *(kenologeîn estì kaì metaphoràs légein poiētikás);* la misma idea es expresada en 992a27-28, XIII 4, 1079b6-7 y 5, 1079b24-26.

> Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice que [el *archḗ*] es el agua […], tomando esta idea posiblemente de que veía que el alimento de todos los seres es húmedo y que a partir de ello se genera lo caliente mismo y de ello vive (pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas), tomando, pues, tal idea de esto, y también de que las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda, y que el agua es, a su vez, el principio de la naturaleza de las cosas húmedas. Hay, por lo demás, quienes piensan que también los más antiguos, los que teologizaron por primera vez […] tuvieron una idea así acerca de la naturaleza: en efecto, hicieron progenitores de todas las cosas a Océano y Tetis, y que los dioses juran por el agua, la llamada Estigia por ellos [los poetas] (983b18-26).[9]

Según lo que se desprende de la exposición de Aristóteles, Tales posee la condición de filósofo: *a*) porque plantea la pregunta sobre el principio o *archḗ,* entendido como el componente material y permanente de todas las cosas; *b*) porque se vale de la recolección y posterior análisis de datos de la observación; *c*) porque a partir del análisis de los datos de la observación es capaz de hacer inferencias inductivas a fin de establecer afirmaciones generales; *d*) porque se vale de explicaciones causales para establecer el principio primero de todas las cosas; *e*) porque ya no utiliza el lenguaje de los poetas, sino que inaugura un lenguaje y una terminología propiamente filosóficos que incluye términos como *archḗ, phýsis, stoicheion* y *ousía*.[10] Por todas estas razones, Aristóteles atribuye a Tales, y no a Homero o a Hesíodo, tampoco a Anaxágoras o Sócrates, el honor de ser el primer pensador de la tradición al que cabe considerar filósofo. Asimismo, el Estagirita no solo establece de un modo muy eficaz los criterios que van a definir la figura y la tarea del filósofo, sino que aleja también al poeta y al teólogo de los cometidos de aquel, tarea necesaria por cuanto los dominios de uno y otros coinciden en gran medida. Expresado de otro modo, Aristóteles dibuja al filósofo como una figura intelectual diferenciada del poeta, y le atribuye un modo de saber que lo distingue de los sabios de la tradición. En efecto, la actividad atribuida por Aristóteles a Tales no corresponde al modo tradicional de

---

9 Un excelente comentario en castellano a este paso se encuentra en Uña Juárez (2000).

10 A pesar de lo afirmado por el Estagirita, no es en absoluto evidente que Tales escribiera ni tampoco que, de haberlo hecho, hubiera utilizado esos términos. Esas mismas dudas se plantean también a propósito de Anaximandro. A este respecto, puede consultarse el comentario de Kirk, Raven y Schofield (1987: 164), donde se discute si Anaximandro utilizó en su fragmento el término *archḗ*.

entender la sabiduría; lo que Aristóteles plantea en los tres primeros capítulos del libro I de la *Metafísica* constituye el modo propiamente aristotélico de entender la sabiduría, un modo que él identifica con un determinado tipo de filosofía que consiste en la búsqueda de las causas y los primeros principios. La identificación de sabiduría y filosofía, así como la caracterización de esta como búsqueda de las causas y principios son aspectos del pensamiento aristotélico que se alejan tanto de la tradición sapiencial de los poetas como de otras formas de entender la actividad filosófica durante el siglo V, más unidas a un ideal de vida que al rigor de la búsqueda científica, y que muestran una forma nueva, propiamente aristotélica, de entender y abordar la historia del pensamiento.[11] La descripción aristotélica, por consiguiente, no correspondería sino a un modo entre otros posibles de entender el pensamiento filosófico, algo admitido explícitamente por el propio filósofo cuando hace de Tales el introductor de *esta clase de filosofía* (*Thales mèn ho tes toiaútes archegòs philosophías,* 983b20). No parece haber mucha duda en que el germen de este modo de entender la filosofía se encuentra en la Academia, que con Platón al frente, desde su nacimiento mismo, establece la ruptura clara entre la actividad filosófica, identificada con la dialéctica, y la poesía, poderoso vehículo tradicional del saber. Una vez establecido el tipo de saber que, a su juicio, merece ser identificado con el saber supremo (983a6-11), el Estagirita lleva a cabo la revisión crítica de la tradición desde sus propios presupuestos. Pero no antes.

Una vez establecido aquello en lo que consiste la filosofía, a lo largo de los capítulos 3 y 4 el filósofo pasa a analizar a todos aquellos que se han ocupado de la causa material, tanto de los que han planteado una sola causa (Tales, Anaxímenes, Heráclito) como de aquellos que han planteado

11 Un documentadísimo estudio sobre el origen del concepto de *filosofía* se encuentra en Capizzi (1982). El autor sostiene que el nacimiento de la filosofía no habría sucedido en Mileto durante el siglo VI, sino en la Atenas del siglo V, de la mano de Anaxágoras, los atomistas y Sócrates, pensadores sobre los que Aristóteles habría estado mejor informado. En cuanto a los presocráticos más antiguos, solo habrían sido considerados filósofos por Aristóteles, lo que Capizzi entiende como una «falsificación». En defensa de Aristóteles hay que decir que él se limita a establecer unos criterios claros a fin de que un discurso pueda ser considerado «filosófico» en un sentido determinado (*tes toiaútes philosophías,* 983b20), y que una vez considerados tales criterios la condición de filósofo puede ser aplicada sin ningún género de dudas a los autores incluidos en el grupo de los primeros presocráticos.

más de una causa material (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito). Según Aristóteles, debido a que la causa material no era suficiente para poder explicar el movimiento y el cambio de las cosas (pues la materia, por ser en sí misma pasiva, no puede ser la causa del movimiento y el cambio de las cosas), algunos filósofos continuaron la investigación sobre las causas hasta encontrar la causa eficiente (y más correctamente, la causa del principio del movimiento) y también, añade, la causa de la belleza y el orden de la naturaleza. Dentro de esa clasificación Aristóteles incluye el *Entendimiento* de Anaxágoras y también la *Amistad* y la *Discordia* de Empédocles. Aristóteles entiende que los primeros filósofos descubrieron dos de las cuatro causas descritas por él en la *Física,* la causa material y la causa eficiente, pero que no llegaron a intuir la causa formal y la causa final. Una vez que ha analizado la filosofía jonia, aborda el análisis crítico de las escuelas itálicas, en cuyas filosofías encuentra una aproximación a la causa formal, identificada con el Uno, lo Indeterminado y los números en el caso de los pitagóricos y el Uno en el caso de Parménides. Según Aristóteles su aproximación es oscura, pero representa un progreso con respecto a la filosofía anterior. De cualquier modo, la reflexión de los primeros filósofos es a su juicio torpe y defectuosa, y en el capítulo 8 del libro I elabora la lista de errores en que, a su juicio, caen las doctrinas de los filósofos preplatónicos. Así, los que proponen un principio material único: *a*) tienen en cuenta los elementos de las realidades corpóreas, pero no los de las incorpóreas; *b*) no toman en cuenta la causa del movimiento; *c*) tampoco toman en cuenta la causa formal; *d*) eligen a la ligera cualquier cuerpo simple, sin tener en cuenta la génesis de los otro cuerpos simples. En cuanto a Empédocles, encuentra las mismas dificultades, y alguna más: así, *a*) los cuerpos simples, al generarse entre ellos, no permanecen siempre siendo ellos mismos, lo cual resulta inexplicable; *b*) en cuanto a la causa del movimiento, no aclara si se trata de una o de dos causas, la Amistad y la Discordia. Más absurda, si cabe, es la doctrina de Anaxágoras, pues si las homeomerías fueran posibles *a*) sus elementos constituyentes deberían haber existido aislados; *b*) si cualquier mezcla fuera posible, también lo sería cualquier propiedad; *c*) no dice nada nuevo, pues solo establece las causas material y eficiente; *d*) si todo estuviera mezclado, no habría substancias. En cuanto a las doctrinas pitagóricas, Aristóteles entiende que *a*) no explican cómo se producen el movimiento y el cambio, la génesis y la corrupción; *b*) siendo los principios formales, tampoco

explican cómo surgen las características de los cuerpos físicos; *c*) ni explican cómo pueden surgir las realidades celestes a partir de los números.

Son, pues, numerosas las deficiencias que el filósofo encuentra en las doctrinas de los filósofos presocráticos. Sin embargo, Aristóteles se detiene especialmente en el análisis de la filosofía platónica, donde ve la influencia de Cratilo, el seguidor de Heráclito, y de Sócrates, y a quien atribuye, por cierto, una estructura ontológica coronada por dos principios supremos, el Uno y la Díada Indeterminada, una estructura que no aparece reflejada claramente en los escritos platónicos. Muchas son las dificultades que, a juicio de Aristóteles, acarrean las doctrinas platónicas, profusamente expuestas en el capítulo 9. A juicio de Aristóteles, la doctrina platónica de las Ideas supone *a*) una multiplicación innecesaria de realidades; según la argumentación que atribuye a Platón, habría Ideas de negaciones, de relaciones, de realidades corruptas, Ideas de Ideas (es decir, el problema del tercer hombre), lo cual no es sensato. Por otro lado, *b*) la doctrina de las Formas no tiene en cuenta la génesis, el movimiento y el cambio de las realidades sensibles; tampoco tiene en cuenta las causas material, eficiente y final; *c*) las Ideas, en la medida en que son transcendentales y no inmanentes, no dan cuenta de la substancia de las cosas. Tal como se pregunta retóricamente el filósofo: ¿cómo podrían ser separadas las cosas y su substancia, es decir, aquello que da cuenta de ellas, aquello en lo que ellas consisten? Por otra parte, *d*) también hay una crítica a la noción de *participación,* que no explica nada. Todas estas críticas valen tanto para las Ideas como para los números: establecer los números como principios de la realidad no aporta ninguna ventaja. Estas mismas críticas se repiten en XIII, 4-5.

Además, a lo largo de los libros XIII y XIV Aristóteles añade otras críticas dirigidas a las doctrinas matemáticas y de las Ideas defendidas por Platón y por otros miembros de la Academia ateniense. A este respecto, cabe señalar que Aristóteles ofrece en esos dos últimos libros una valiosísima información sobre el modo en que pudo organizarse el trabajo en la Academia platónica, que coincide con lo que fue la práctica filosófica habitual en el mundo antiguo; en este sentido, Pierre Hadot (1998: 13) ha señalado lo siguiente: «el discurso filosófico se origina […] en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera del grupo, de una comunidad, en una palabra, de una

«escuela» filosófica y, precisamente, esta última corresponde ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de vida […]». Debemos añadir que esta vinculación del filósofo y la filosofía a la «escuela» no constituye un compromiso acrítico a un dogma preestablecido, sino, muy al contrario, un espacio para la discrepancia y el debate. Así lo ilustra un célebre fragmento de Aristóteles que deja entrever el trasfondo de debate que existió en el seno de la Academia platónica en torno al estatuto ontológico de las ideas y realidades matemáticas:

> Unos *(Platón y sus seguidores)* dicen que existen […] los Números ideales y el número matemático aparte de las Ideas y de las cosas sensibles. Otros *(Espeusipo y sus seguidores)* […], que solo existe el número matemático, y que constituye la realidad primera, separada de las cosas sensibles. También los pitagóricos afirman que solamente existe un tipo de número, el matemático, si bien no existe separado, sino que las substancias sensibles están compuestas de él: construyen, en efecto, el universo entero con números, aunque no simples, sino que piensan que las unidades poseen magnitud […]. Algún otro *(platónico desconocido),* en fin, afirma que solo existe el primer tipo de número, el Ideal, y otros *(Jenócrates y sus seguidores)* identifican este con el número matemático (XIII 6, 1080b14-16).

Pero, además, en estos mismos libros Aristóteles ofrece también una información muy valiosa sobre lo que pudieron ser las doctrinas desarrolladas oralmente en la Academia y que no llegaron a reflejarse claramente en los diálogos. Además de las referencias que a este respecto hace Aristóteles en la *Metafísica,* los fragmentos conservados de dos de sus primeros textos, *Sobre el Bien* y *Sobre las Ideas,* parecen contener rastros importantes de la enseñanza oral del maestro. Como esas alusiones conciernen también a otros miembros de la Academia, como Espeusipo y Jenócrates, parece más que probable que se dio en la Academia un tratamiento exclusiva o principalmente oral de ciertas doctrinas, como la de los principios primeros y los Números Ideales. Las nociones del *Uno* y de la *díada indefinida de lo Grande* y lo pequeño presiden la organización de los diferentes niveles del ser desde el mundo sensible, pasando por los Números Ideales, las Ideas y las realidades matemáticas. La primera gran investigación sobre esta cuestión se la debemos a Léon Robin, a la que siguieron importantes aportaciones desde la escuela de Tubinga. La existencia de *doctrinas no escritas* parece apoyarse en la existencia de ciertos pasajes del *Fedro* (274 ss.) y *Carta VII* (340-345), donde Platón expresa abiertamente sus recelos para con la

escritura. Platón prefiere el discurso oral al escrito porque aquel no está fijado, puede madurar y evolucionar y, además, porque el autor del discurso puede defenderse mejor. Como, por otra parte, el *Filebo,* constituye uno de los últimos diálogos de Platón, donde trata ampliamente la cuestión de la «medida» a partir del Uno y de lo Múltiple, de lo finito y de lo infinito, Robin situó estas doctrinas al final de la vida de Platón. Ahora bien, en torno a los años sesenta, los trabajos de Krämer y Gaiser mostraron que la enseñanza oral bien podría constituir una enseñanza para los iniciados que se materializaba de forma paralela a los diálogos. Una referencia de Aristóxeno de Tarento *(Elem. Harm.* 2, 20, 16), discípulo de Aristóteles, parece apoyar esta hipótesis, pues señala que Platón había sufrido un profundo fracaso cuando quiso presentar en público un curso *Sobre el Bien,* ya que todos los que se habían reunido para escucharlo pensaban en la riqueza, la salud y otros bienes, mientras que Platón se ocupó de las substancias matemáticas y de sus principios, sosteniendo que el Bien es el Uno. Frente a esta incomprensión, Platón habría decidido discutir solo con los iniciados cuestiones de este género. Así pues, según esta hipótesis, dentro de la Academia de Platón existió una enseñanza que no está necesariamente reproducida en los diálogos. Las investigaciones recientes de la escuela de Tubinga, seguidas por Reale en Italia y Arana en España, han abordado la cuestión en profundidad. Sin embargo, queda una seria dificultad sin resolver: si las interpretaciones esotéricas de Platón tratan cuestiones metafísicas fundamentales, ¿cómo puede ser explicada la existencia de un diálogo como el *Parménides,* donde el Uno es considerado desde todas las posibilidades?, ¿no debería ser secreto el contenido de este texto? A menos que el episodio relatado por Aristóxeno se haya producido después de este diálogo, y que Platón haya decidido, desde ese instante, desvelar solo temas accesibles al público no iniciado, la mera existencia de ese diálogo tiene difícil explicación. Dejamos la cuestión simplemente planteada.

Sobre todo lo expuesto hasta el momento en torno a los libros I, XIII y XIV, podemos afirmar que el análisis crítico de Aristóteles se centra en la necesidad de encontrar explicación a ciertas cuestiones filosóficas: *a*) la génesis, el movimiento y el cambio de las realidades sensibles; *b*) la identificación de la substancia y el modo en que las realidades sensibles se relacionan con su substancia; *c*) el problema de lo suprasensible; *d*) la cuestión del estatus de las realidades matemáticas. En definitiva, existe una serie de críticas que se repiten a lo largo de los tres libros mencionados y que

posteriormente tendrán su reflejo en la elaboración de las aporías del libro III. Asimismo, la lectura de esta parte de la *Metafísica* nos plantea como lectores importantes dificultades, como la de precisar en qué medida el análisis aristotélico de las doctrinas presocráticas y de la Academia es correcto, la de definir el papel que ocupan las doctrinas no escritas en la filosofía platónica, o la de precisar cuál sea el objeto de la *Metafísica* o, más exactamente, si estamos hablando de una sola ciencia o de dos —ontología y teología—. Sobre las dos primeras dificultades ya hemos tratado brevemente, aunque solo haya sido para dejarlas correctamente planteadas. La última cuestión, de gran calado teórico, será brevemente tratada en su momento.

II
LAS APORÍAS DE FILOSOFÍA PRIMERA

La aporía en la tradición griega

La segunda fase o fase aporética hace referencia a las cuestiones problemáticas planteadas por el propio Aristóteles a partir del análisis de la tradición. Esta fase de elaboración de la *Metafísica* se centra en la exposición y desarrollo de las grandes cuestiones que el Estagirita desea resolver porque a su juicio no han sido correcta ni suficientemente tratadas por los pensadores anteriores. En el caso de la *Metafísica,* estas cuestiones se encuentran explícitamente planteadas en el libro III, con una versión reducida en los capítulos XI 1-2.[1] Antes de abordar la aporía en Aristóteles, conviene decir unas palabras sobre la formación y evolución de este término, lo que ayudará a entender la importante presencia que el vocabulario de la aporía adquiere en la obra aristotélica.

La raíz indo-europea **per* tiene una gran presencia en la lengua griega; de ella proceden, entre otros muchos términos, los verbos *peíro* (‘atravesar’, ‘traspasar’), *peráo* (‘atravesar’, ‘pasar’), *pereúo* (‘llevar’, ‘transportar’) y el

1 Sobre los libros aporéticos de la *Metafísica* y su importancia en la constitución del saber se han publicado recientemente los trabajos monográficos de Madigan (1999), Motte y Rutten (2001), Celluprica (2003) y Aguirre (2007).

adverbio *péra* ('más allá', 'al otro lado'); todos ellos conservan el significado espacial ligado a la raíz original. De esa misma raíz indoeuropea procede el sustantivo *póros,* que significa 'paso', tanto en el sentido de vía, paso o camino (un río, un estrecho, etc.) como en el sentido de medio que permite el paso (un puente, un canal, una abertura, un poro, etc.). De esta última acepción procede por extensión el significado general de 'recurso' o 'medio', que posteriormente adquirirá valor gnoseológico. El término *aporía* se construye a partir del sustantivo *póros* y el prefijo privativo a- ('sin', 'falto de'), de modo que el significado etimológico del término es 'sin camino', 'sin paso' y, por extensión, 'sin recurso'. A lo largo de su obra, Aristóteles utiliza con frecuencia este término y sus derivados *(aporeîn, diaporeîn, euporía, euporeîn),* adoptando distintos significados en los numerosos contextos en que aparecen.[2] El uso del vocabulario de la aporía está condicionado en gran medida por la herencia de una larga tradición que da comienzo en la época presocrática,[3] con un amplio campo semántico que se adapta a múltiples aspectos de la realidad humana, como el económico (Dem. 68 B 101; 68 B 287), el ético (Emp. 31 B 137; Crit. 88 B 44), el político (Gorg. *Elog. Hel.* 82 B 11; *Def. Pal.* 82 B 11a), el fisiológico (Emp. 31 B 100) e incluso el gnoseológico (Herác. 22 B 18; Dem. 68 B 8; Filo. 44 B 11; Arqu. 47 B 3), y donde el sujeto puede identificarse con una comunidad política (Dem. 68 B 287), una asamblea (Emp. 31 B 137), un grupo humano sin especificar (Dem. 68 B 106, B 293) o individuos particulares (*Def. Pal.* 82 B 11a; Crit. 88 B 44). Podría resumirse la situación afirmando que el vocabulario de la aporía durante este periodo está lejos de poseer la presencia y sistematización del periodo clásico. No obstante, a pesar del uso esporádico y fragmentario, el análisis del vocabulario de esta época muestra que en todas sus ocurrencias se mantiene la idea original de paso o camino, sea en su uso literal, sea en su uso metafórico. Motte y Rutten (2001: 29-30), por su parte, ha subrayado tres hechos a su juicio relevantes en el uso del vocabulario de la aporía en esta época:

---

2 Una aproximación al uso aristotélico del término se encuentra en Bonitz (1955: 55). Un reciente análisis de los términos se encuentra en Madigan (1999: xix-xxvii).

3 Las investigaciones sobre la evolución del uso filosófico de estos términos en el pensamiento preclásico y clásico ha sido recientemente reunidas en el valioso libro de Motte y Rutten (2001), del que me sirvo en gran medida para la elaboración de este epígrafe.

en primer lugar, la presencia predominante de las formas adverbiales *áporos* y *eúporos,* preferentemente en su forma neutra, que indicaría la tendencia de los filósofos al uso de un lenguaje más abstracto y universal. En segundo lugar, el juego de mutua oposición que se establece entre ambos términos. Y, finalmente, el uso en un fragmento de Filolao (44 B 11, 15) del participio neutro sustantivado *aporoúmenon,* que indicaría la existencia de la categoría abstracta de lo «aporético» como algo distinto de lo «conocido» y de lo «desconocido».

La noción filosófica de la *aporía* en Platón[4] está fuertemente marcada por una herencia en la que el contenido más reseñable es el aspecto gnoseológico. Cabe destacar, en primer lugar, la influencia ejercida por el escepticismo gnoseológico de la sofística, particularmente el de Gorgias, para quien la *euporía* del conocimiento se identifica con el discurso persuasivo; en segundo lugar, hay que destacar la influencia de Sócrates, quien había reivindicado el estado aporético como lugar privilegiado desde el que destruir la falsa presunción de conocimiento real esgrimida por sus interlocutores. Platón, aun reconociendo el valor del sentido socrático de la aporía, no deja de ver en ella una situación de parálisis en el proceso del conocimiento y, por consiguiente, una situación indeseable que debe ser superada. En los diálogos platónicos el vocabulario de la aporía aparece plenamente integrado en la obra y con un alto grado de sistematización. Con respecto a la filosofía anterior, se da una mayor frecuencia en el uso del vocabulario y también una mayor riqueza de términos, con el predominio de las formas verbales *aporéo* y *diaporéo.* En la mayoría de los casos *aporéo* designa el sentido pasivo de «estar perplejo o en dificultades», pero a veces adquiere el sentido activo de «plantear una cuestión o interrogar»,[5] conservando de ese modo la idea del movimiento voluntario hacia un fin que originalmente posee el término *póros*. En ocasiones, los dos verbos aparecen unidos a un infinitivo, con lo que adquiere el significado de 'no poder o no lograr' y 'poder o lograr',[6] respectivamente. Es importante señalar

4 Un detallado estudio sobre el uso de estos términos en los diálogos platónicos se encuentra en Motte y Rutten (2001: 37-150). Las tablas de frecuencias completas están recogidas en pp. 134-135.

5 *Cf.,* p. ej., *Tim*. 55c7; *Sof.* 243b8; *Ley*. 635b3 y 777c7.

6 *Cf.,* p. ej., *Pol*. 262e7; *Tim*. 44e1; *Fed*. 253a1 y *Ley*. 754a.

también el uso en Platón del verbo *diaporéo,* posteriormente un término fundamental en el vocabulario filosófico de Aristóteles, que transmite la idea de «recorrer» la aporía. En cuanto a los substantivos, *aporía* designa por lo general en Platón el estado subjetivo de confusión, incertidumbre o impotencia; en alguna rara ocasión expresa el significado objetivo de la dificultad o cuestión planteada,[7] mientras que *euporía* designa la situación de riqueza en el orden material, pero también la posesión ilusoria de la verdad o de riqueza intelectual. Por otra parte, el campo semántico cubierto por el vocabulario platónico de la aporía es muy amplio: se puede estar falto de recursos o, por el contrario, bien provisto, tanto individual como colectivamente, en el ejercicio de acciones prácticas de muy distinta naturaleza, en el ejercicio del pensamiento y de la palabra, o en el desarrollo de la vida misma. Esta gran variedad de situaciones remite fundamentalmente a tres significados: *a*) el físico o espacial, que pone de manifiesto una constante semántica en la noción de *aporía:* la de la presencia de un obstáculo en el movimiento voluntario hacia un objetivo prefijado;[8] *b*) el de la ausencia o presencia de recursos y habilidades relacionados con la vida práctica, tanto individual como colectiva.[9] Así, en muchas ocasiones, particularmente en las *Leyes,* se hace referencia a la falta o abundancia de riquezas y recursos materiales en el Estado; *c*) el gnoseológico, que es el mejor representado en la obra de Platón. En la mayor parte de las ocasiones la aporía y la euporía afectan directamente a los personajes de los diálogos en su reflexión y discusión sobre cuestiones de carácter teórico o práctico. Así, en el *Sofista,* a propósito de la discusión sobre la predicación del *ente* a la dualidad, el extranjero afirma: «[…] hemos dado con una dificultad *(hémeîs eporékamen)* pues antes creíamos saberlo [en qué consiste *el ente*] y ahora estamos en un aprieto *(eporékamen)* (244c4, 8)». En este mismo sentido utilizará Menón el término para reprocharle a Sócrates: «tú no haces sino *confundirte* tú y *confundir* a los demás» (*autos te aporeîs kaì toûs állous aporeîn,* 80a2). Los ejemplos de este tipo son muy frecuentes a lo largo de toda la obra platónica,[10] y en muchas ocasiones la perplejidad o dificultad en el

7 *Cf. Parm*. 129e6, 130c3 y 133a-b.
8 *Cf.* particularmente *Crat*. 415c-d.
9 *Cf. Crit*. 109e3; *Ley*. 678d2, 679a6 y *Pol*. 274c5.
10 *Cf. Men*. 80d1, 84a10; *Prot.* 321c2, 324e1 y *Teet.* 149a9.

pensamiento se manifiesta verbalmente a través de la imposibilidad de hablar, de encontrar las palabras precisas o de responder a una cuestión determinada.

El significado de la aporía en Aristóteles

Es en la obra de Aristóteles donde la importancia filosófica de la aporía se muestra de forma más clara, su campo semántico se establece con mayor precisión y de modo más eficaz se desarrolla el método diaporético.[11] En la obra del Estagirita predomina el uso de los términos *aporía* y *aporéo,* y tienen también una importante presencia los verbos *diaporéo* y *euporéo* y el substantivo *euporía*. El campo semántico cubierto por el vocabulario aristotélico de la aporía es amplio. Al igual que en los diálogos platónicos, los términos puede adquirir un significado no filosófico relacionado con la riqueza o la falta de recursos, de tal modo que el término *aporía* puede aparecer relacionado con *penía,* que significa 'pobreza' o 'decadencia', y el correspondiente verbo *aporéo* puede significar 'carecer' o 'faltar'. Así, en *Pol*. II 9, 1270b10, Aristóteles habla de la *decadencia* del régimen político que acarrea el uso de la demagogia. Y en III 8, 1279b26 expresa con aquel término la *pobreza* o falta de recursos de la masa en el régimen oligárquico.[12] El verbo *aporéo* aparece también en la expresión *aporeîn trophês* significando 'carecer de sustento'.[13] Finalmente, el mayor número de ocurrencias de los adjetivos *eúporos* y *áporos* se da en la *Política,* indicando simplemente la falta o la buena provisión de recursos.

Sin embargo, es con gran diferencia el uso gnoseológico el más frecuente en la obra de Aristóteles y el más interesante desde el punto de vista filosófico. Existen, en primer lugar, numerosos pasajes donde la aporía significa 'dificultad' o 'problema', y donde *aporéo* se identifica con el hecho de poner o encontrar dificultades en el proceso de comprensión de una determinada cuestión. Se trata de un significado heredado del uso platónico. En todos estos casos, la aporía es concebida como una experiencia subjetiva,

11 Un detallado estudio sobre el uso de la aporía en la obra de Aristóteles se encuentra en Motte y Rutten (2001: 151-374).

12 Con este mismo significado aparece también en *E. N.* VII 3, 1121a21.

13 *Cf. Pol*. I 9, 1257b14 y VII 10, 1330a2.

semejante al encadenamiento o parálisis.[14] Aubenque (1961: 6) ha llamado la atención sobre el hecho de que el uso socrático-platónico de la aporía aparece unido a la noción de *perplejidad*.[15] Este mismo significado ya había quedado recogido en la propia definición de aporía presentada por Aristóteles en los *Tópicos*: «[…] la *igualdad de razonamientos contrarios* […] parece ser productora de la aporía, pues cuando razonando en ambos sentidos nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, *dudamos sobre qué haremos*» (VI, 145b17-20). Esta definición es reveladora, pues la expresión «igualdad de razonamientos contrarios» introduce un segundo sentido propiamente aristotélico relacionado con el carácter metodológico del vocabulario de la aporía. Si bien en un fragmento anterior de los *Tópicos* Aristóteles había excluido explícitamente los razonamientos contrarios de la definición de aporía («Algunas veces se cometen errores en esas cuestiones, como todos los que dicen, por ejemplo, […], que la aporía es una *igualdad de razonamientos contrarios*» (VI, 145b17-20), es evidente que el filósofo simplemente pretendía afirmar con ello que la igualdad de opiniones contrarias no son en sí mismas aporéticas, sino en un sentido derivado y en cuanto productoras de aporía en su sentido primero, es decir, como confusión o perplejidad en la mente.[16] Este nuevo significado de la aporía se expresa claramente en un pasaje de *Acerca del alma,* donde el Estagirita afirma: «Puesto que estamos estudiando el alma se hace necesario que, al tiempo que *recorremos las aporías (diaporoûntas)* sobre las cuestiones que es necesario resolver *(euporeîn deî),* recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca de ella» (*De An.* I 2, 403b20). Del mismo modo se expresa el filósofo en la *Física*, al afirmar que «*conviene* en primer lugar *recorrer correctamente las aporías (diaporêsai)* sobre el mismo» (*Phys*. IV 10, 217b30). Desde esta nueva perspectiva, la aporía se identifica con la exposición de razonamientos equivalentes de sentido contrario, y su característica más notable es la de adquirir el valor metodológico de favorecer la disolución de las dificultades que perjudican el

14 *Cf.* III 1, 995a32-33 y 4, 999a24; con este significado *cf.* también I 2, 982b17, I 4, 985a19, IV 5, 1009a18 y 6, 1011b2. Con el significado de 'ser incapaz de decir', *cf.* VI 6, 1045b8-9, XIII 6, 1080b21 y XIV 3, 1091a16.

15 Por ejemplo, en I 2, 982b17 se lee *ho d' àporȇn kaì thaumázȏn oíetai agnoeîn*.

16 A este respecto, Owens (1978: 217) habla del uso del término *aporía* como un *pròs hen* equívoco.

proceso del conocimiento. Tal es el significado que Aristóteles va a atribuir a la aporía en el primer párrafo del libro III y desde el que plantea el desarrollo del libro:

> Es necesario, con vistas a la ciencia que estamos buscando, que nosotros nos dirijamos primeramente a esas cuestiones sobre las que en primer lugar deben plantearse aporías *(aporêsai);* y son tales cuantas cuestiones acerca de las cuales algunos han sostenido opiniones distintas, y también, aparte de esas, si alguna otra resulta que ha sido pasada por alto (III 1, 995a24-27).[17]

Tras esta breve introducción y antes de redactar la lista de aporías que serán objeto de análisis en los restantes capítulos del libro III, el Estagirita expone a lo largo de 995a24-b4 las razones por las que toda investigación debe comenzar por tomar conciencia de las aporías a las que posteriormente habrá de enfrentarse el filósofo. El valor metodológico de la aporía introduce, asimismo, la cuestión fundamental de si las aporías expuestas en el libro III deben ser entendidas como la manifestación de una situación de real perplejidad del propio filósofo, o más bien como un recurso metodológico que cumple las funciones arriba expuestas. Sobre esta cuestión, la tesis más plausible es la de que *el libro III de la* Metafísica *tiene un carácter fundamentalmente metodológico y propedéutico dirigido al tratamiento académico de ciertas cuestiones problemáticas relativas a la filosofía primera y sobre las que su autor ya posee en unos casos la solución positiva y en otros un avanzado camino en la investigación*. Varias son las razones que apoyan esta tesis: en primer lugar, es bien sabido desde los primeros comentaristas griegos que la metafísica aristotélica no consiste en la mera aplicación mecánica de las reglas lógicas de los *Analíticos Segundos,* que constituye el modelo expositivo de una ciencia axiomatizada y completa. Por el contrario, en extensos ámbitos del conocimiento —de hecho, en la mayor parte de la ciencia y en el ámbito de la filosofía primera— el Estagirita procede de un modo que poco tiene que ver con la forma silogística desarrollada en aquella obra, sino que se sirve de procedimientos no apodícticos, entre los que es frecuente la discusión de las aporías, entendida como necesaria y útil introducción a diferentes temas. En segundo lugar, en el momento de redacción

17 Se trata del significado predominante en el libro III; *cf.,* III 1, 995b4, 996a5, 12, 2, 997b25, 3, 998a20, 4, 999a24, b25, 1000a5, b23, 1001a2, 5, 1001b26 y 6, 1003a6; *cf.* también, por ejemplo, IV 4, 1006b20 y VI 1, 1028b3-7.

de *Met.* III Aristóteles ya había investigado y en algún caso resuelto —en los *Tópicos,* en las *Categorías,* en los *Analíticos Segundos* y, fundamentalmente, en la *Física*— alguna de las aporías planteadas; así, la aporía primera, relativa a las cuatro causas como objeto de la sabiduría, está implícitamente resuelta en *Phys.* II 7; la aporía quinta, relativa a la existencia de substancias no sensibles, lo está en VII 1, donde el filósofo establece la doctrina del primer motor; la aporía décima, relativa a los principios de las cosas corruptibles e incorruptibles, lo está en I 6-7, donde se afirma que en todo cambio los contrarios y el substrato son incorruptibles. Resulta significativo el hecho de que en numerosas ocasiones Aristóteles actúe como si no tuviera en cuenta toda la investigación llevada a cabo en la *Física*. De hecho, pensamos que tanto el contenido de la *Física* como su posterior silenciamiento en *Met.* III muestran el carácter fundamentalmente metodológico de la exposición y desarrollo de las aporías.[18]

Así pues, de todo lo expuesto hasta el momento se puede concluir que las acepciones filosóficas de la *aporía* presentes en la *Metafísica* y desde las que Aristóteles aborda la redacción del libro III son fundamentalmente dos: *a*) la aporía entendida en el sentido socrático, es decir, como una situación de parálisis de la mente que hay que evitar (*cf.* 995a32-33); y *b*) la aporía entendida como una exigencia metodológica dirigida a aclarar las dificultades iniciales (*cf.* 995a25), significado propiamente aristotélico y predominante en el libro III. De forma similar, el verbo *aporéo* puede significar una situación en la que el razonamiento o la comprensión son problemáticas, y también el simple hecho de introducir o plantear una aporía.[19]

Un segundo término fundamental en el uso aristotélico de la aporía en el libro III lo constituye el verbo *diaporéo,* que puede ser traducido como 'recorrer la aporía' o, más libremente, 'investigar la aporía'. Antes de exponer la lista de aporías, Aristóteles dedica la casi toda la introducción del capítulo III 1 a destacar la importancia de la fase diaporética en el proceso

18 Madigan (1999: XIX-XXVII) ha señalado que la ausencia podría deberse a que en la época de la redacción del libro de las aporías quizás no estuviera completamente finalizada la redacción de la *Física*. Sin embargo, aun en el caso de que así fuera, es muy improbable que para entonces el Estagirita no hubiera desarrollado ningún contenido de la *Física* relacionado con las cuestiones aporéticas expuestas en *Met.* III.

19 Con este segundo significado, *cf.* 995a25, 997b25, 999b25, 1002b12 y 1003a6.

de resolución de lo que previamente se muestra problemático. Según el filósofo, es necesario detenerse a analizar las aporías porque: *a*) la salida adecuada o solución, *euporía,* que consiste en la liberación del «nudo» *(tòn desmón)* que impide el progreso del conocimiento, no es posible sin ser previamente consciente de la existencia de tal «nudo»; *b*) sin haberse detenido previamente a investigar las dificultades, no es posible saber qué camino ha de tomarse para hallar la salida adecuada, e incluso saber si la salida ha sido descubierta; *c*) quien ha analizado las opiniones contrapuestas está en mejores condiciones de juzgar. Según las razones expuestas por el Estagirita, el proceso diaporético consistiría en el examen dialéctico y preliminar de las opiniones que sobre una determinada cuestión problemática han sido expuestas por los filósofos o por el vulgo. Aubenque (1961: 9-11) ha destacado la afirmación aristotélica según la cual, aparte de las opiniones heredadas de la tradición, hay que tomar en consideración «si alguna otra resulta que fue pasada por alto» (995a27). La aporía no siempre trataría, por consiguiente, de opiniones previamente formuladas, sino de cuestiones nuevas que surgen de las cosas mismas en cuanto aparecen bajo aspectos opuestos. En ambos casos, el objetivo último del proceso diaporético es la e*uporía* o solución de lo que previamente se muestra aporético. En algunos lugares de la *Metafísica,* Aristóteles parece identificar *diaporéo* y *aporéo*[20] (en el sentido de «plantear una aporía»), mientras que en algunos otros parece identificar *diaporéo* y *euporéo* (en el sentido de «encontrar la solución»).[21] Sin embargo, la distinción entre los dos términos establecida por el Estagirita en 995a28 permite asegurar que cada uno de ellos expresa un distinto aspecto de un mismo proceso cuyo objetivo último es la solución o disolución de la cuestión aporética. En el contexto del libro III, la función de la *diaporía* no consiste tanto en dar una «salida» positiva a la aporía planteada, cuanto en indicar los «nudos» o dificultades que paralizan el pensamiento, favoreciendo de ese modo la ulterior «salida» o solución positiva. El modo en que cada aporía es «recorrida» o investigada indica de un modo general el modo en que la aporía será resuelta, y la construcción misma de cada aporía constituye el primer paso en el proceso de solución de lo que se muestra problemático.

---

20 *Cf.* I 9, 991a9 y XIII 5, 1079b12.
21 *Cf.* IV 5, 1009a22-3, XI 1, 1059b15, XIII 5, 1079b21 y XIII 9, 1085a25.

Finalmente, la *euporía* constituye aquel momento del proceso en que se pone fin a la situación aporética o perplejidad inicial. En la introducción del libro III leemos que la *euporía* es la «solución de lo previamente aporético» (995a29), donde el término *solución —lýsis* en el original— se identifica con el resultado de soltar o liberar lo que previamente estaba atado. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en numerosas ocasiones la aporía parece no tener solución definitiva, por lo que el Estagirita apela a una búsqueda que se renueva una y otra vez. El caso paradigmático lo constituye la pregunta por «el ente», tal como el propio filósofo afirma en el siguiente pasaje: «[…] la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es *el ente*» (VII 1, 1028b2-4).[22] En el caso de la búsqueda del «ente», Aristóteles parece afirmar la imposibilidad de una *euporía* última y definitiva; siendo así, el proceso de investigación supondría el logro de soluciones parciales e incompletas que obligarían a retornar indefinidamente sobre la cuestión. Pero en todo caso se trataría de una repetición fecunda y creativa, tal como parece demostrarlo el hecho de que Aristóteles invite al lector en más de una ocasión a retomar una determinada cuestión desde el principio.[23] A juicio de Aubenque, si Aristóteles ha podido en algún momento creer en la posibilidad de acabamiento de la filosofía, él insiste más a menudo en la dificultad de la empresa y en la modestia de los resultados. Porque frente a Platón, la filosofía no es una dialéctica que se acaba y suprime en una intuición, sino el esfuerzo laborioso y titubeante de los filósofos en busca de una difícil verdad. O como afirma el propio Aristóteles: «En relación con todas estas cuestiones [metafísicas] no solo es difícil hallar las salidas adecuadas (*tò euporêsai*), sino que sino que tampoco es fácil analizar las aporías (*tò diaporêsai*), razonando adecuadamente» (III 1, 996 a15-17). Y de un modo más expresivo: «Suficiente es, en efecto, si uno alcanza a explicar unas cosas mejor y otras no peor» (XIII 1, 1076a15).

---

22 *kaì dè kaì tò pálai te kaì nŷn kaì aeì zetoúmenon kaì aeì aporoúmenon, tí tò ón…*
23 *Cf.,* por ejemplo, *De An.* II 1, 412b4 y *E. N.* X 3, 1174a13.

Desarrollo de Met. III 2-6	*Sucesión*	*Tema de las aporías*	*Sucesión*	*Exposición de Met. III 1*
2, 996a18-b26	1.ª	¿Corresponde o no a una misma ciencia estudiar todos los géneros de causas?	1.ª	995b4-6
2, 996b26-997a15	2.ª	¿Corresponde o no a una misma ciencia estudiar los principios demostrativos?	2.ª	995b6-10
2, 997a15-25	3.ª	¿Corresponde o no a una misma ciencia el estudio de todas las substancias?	3.ª	995b10-13
2, 997a25-34	4.ª	¿Corresponde a la ciencia buscada el estudio de los accidentes o solo las substancias?	5.ª	995b18-27
2, 997a34-998a19	5.ª	¿Existen otras substancias aparte de las sensibles?	4.ª	995b13-18
3, 998a20-b13	6.ª	¿Son los principios primeros los géneros o los elementos materiales?	6.ª	995b27-29
3, 998b14-999a23	7.ª	¿Son los principios primeros los géneros supremos o los géneros últimos?	7.ª	995b29-31
4, 999a24-b24	8.ª	¿Existe algo aparte de los singulares?	8.ª	995b31-36
4, 999b24-1000a4	9.ª	¿La unidad de los principios es solamente específica o también numérica?	9.ª	996a1-2
4, 1000a5-1001a3	10.ª	¿Son los mismos los principios de las cosas corruptibles y de las incorruptibles?	10.ª	996a2-4
4, 1001a4-b25	11.ª	¿«El ente» y «el uno» son substancias de las cosas o no?	11.ª	996 a 4-9
5, 1001b26-1002b11	12.ª	¿Los números y las realidades geométricas son substancias o no?	14.ª	996a12-15
6, 1002b12-32	13.ª	¿Aparte de las cosas sensibles y de las intermedias existen las Formas?	—	—
6, 1002b32-1003a5	14.ª	¿Los principios son en potencia o en acto?	13.ª	996a9-11
6, 1003a5-17	15.ª	¿Los principios son universales o singulares?	12.ª	996a9-10

El objeto de las aporías de *Metafísica III*

Aunque no puede afirmarse la existencia de una unidad literaria entre los libros III y I de la *Metafísica,* hay numerosos indicios que permiten asegurar que el contexto filosófico en que deben situarse todas las cuestiones aporéticas planteadas en III es el libro I, y más concretamente aquella

ciencia designada con el nombre de *sabiduría;* también cabe afirmar que los «nudos» de los que se habla en III atañen de un modo u otro a los objetos que han sido identificados como objetos de la sabiduría, es decir, las cuatro causas, los principios primeros y lo más universal. Un primer indicio de la relación formal entre los dos libros lo constituye el uso de la expresión «ciencia buscada», que aparece en la primera línea de la introducción de III 1 y, posteriormente, en III 2, 996b21 *(tèn zetouménen)*. Es la misma expresión que emplea Aristóteles en I 2, 983a21 *(tês epistémes tês zetouménes)* para referirse a la ciencia que posteriormente denominará *sabiduría*. Un segundo indicio lo constituyen las expresiones «nuestra explicación introductoria» (*en toîs pephroimiasménois,* III 1, 995b5) y «lo anteriormente expuesto» (*ek tôn pálai diorisménon,* III 2, 996b8), que remiten, sin duda, a todo lo expuesto en el libro I. También es clara la conexión entre el comienzo del libro III, donde Aristóteles afirma que «[…] es necesario que vayamos primeramente a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar […] pues detenerse adecuadamente en una aporía es útil para el que quiere encontrar una salida adecuada» (1, 995a24-27), y el final del libro I, donde el Estagirita exhorta a que «[…] volvamos de nuevo a cuantas aporías cabe suscitar en torno a estos mismos temas, pues tal vez a partir de ellas podamos encontrar alguna salida para las aporías ulteriores» (10, 993a25-27). Situados en el contexto filosófico del libro I, no es difícil comprobar que los «nudos» de las aporías expuestas en III hacen referencia a los objetos de la ciencia designada en el libro I con el nombre de *sabiduría*. Y, efectivamente, todas las aporías de III tratan de cuestiones referidas a alguno de los objetos de la aquella ciencia. En este sentido, cabe observar que:

a) A lo largo de toda su obra Aristóteles describe lo universal como lo opuesto a lo particular,[24] como una caracterización común que se da de forma natural y necesaria,[25] como aquello que se encuentra alejado del

---

24 *De Int*. VII, 17a39: «llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular a lo que no; *v. g.:* «hombre»… y Calias». *Cf.* también *P. A*. I 4, 644a27; *Met*. V 26, 1023b30 y VII 13, 1038b11.

25 *An. Post.* I 4, 73b6: «llamo universal a lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal». Con respecto a esta definición Candel (1994: II, 324, n. 22) afirma: «Es esta la definición aristotélica más acabada de *universal:* lo que no solo se da en el individuo de la especie que designa […] sino que es de tal naturaleza que *necesariamente* se ha de dar en

dominio de las sensaciones[26] y que constituye, por consiguiente, el objeto de la ciencia.[27] La caracterización general de lo universal presente en del libro I responde también a esta descripción, donde Aristóteles contrapone lo universal a lo particular y el conocimiento de los casos universales *(tôn kathólou)* al conocimiento de las cosas particulares *(tôn kath' hékastón),* remitiendo el primero al arte y la ciencia y el segundo a la experiencia (*cf.* 1, 981a16-17). La consecuencia a la que llega el filósofo es que el sabio, en la medida de lo posible, debe conocer todo sin tener la ciencia de cada cosa particular (*cf.* 9, 992a8-10), y que este «saberlo todo» *(tò pánta epístasthai)* se identifica con la posesión de la ciencia universal, pues en cierto modo todo está sujeto a ella *(pánta tà hypokeímena)* (*cf.* 9, 992a21-26). La referencia a lo universal es asimismo frecuente en el libro III, particularmente en la redacción y desarrollo de las aporías sexta, séptima, octava y undécima, donde Aristóteles vuelve a oponer lo universal a lo particular y a caracterizar lo universal de modo semejante a como lo hace *Met.* I. Asimismo, la afirmación expresada al final de III 4, 999a29 según la cual es necesario cierto carácter universal en las cosas como condición de posibilidad de su conocimiento coincide con la referencia de I 1 a lo universal como objeto del arte y la ciencia. Junto a la caracterización general de lo universal en *Met*. I encontramos, asimismo, cierta imprecisión respecto a su objeto, pues en su uso aristotélico lo universal hace referencia tanto a las nociones (máximamente universales) como a los principios (máximamente universales). En el primer caso se habla de lo universal y de sus *hypokeímena* (982a23), expresión que, por lo general, se refiere a los individuos que están bajo una determinada noción; sin embargo, unas líneas más adelante (*cf.* 982b4) aparece esa misma expresión, pero en esta ocasión referida a aquello que se encuentra bajo las causas. Basándose en esta lectura, en su comentario a este pasaje Asclepio interpretó que *kathólou* se refiere a las primeras causas. Teniendo como horizonte este doble sentido de lo universal se construyen las importantes aporías sexta, séptima, octava y undécima, que tratan precisamente de establecer la naturaleza ontológica de los géneros y especies, del *uno* y *del ente* y, en definitiva, el significado de lo universal.

---

ellos, por lo cual ya no depende la certeza de nuestra afirmación de un interminable proceso de observaciones empíricas, sino de la claridad *en sí* del concepto en *cuanto tal*».

26 *An. Post.* I 2, 72a4: «lo universal es lo más alejado de la sensación».

27 *De An*. II 5, 417b23: «la sensación es de lo particular y la ciencia de lo universal».

b) En lo que se refiere a las cuatro causas estudiadas en la *Física,* ellas constituyen uno de los temas centrales del libro III. Ya la aporía primera plantea si su estudio corresponde o no a una misma ciencia. En el desarrollo de la aporía, Aristóteles no hace mención de una de ellas, la causa material, omisión razonable si tenemos en cuenta que a juicio del filósofo la materia es mera potencialidad solo actualizada por la forma y solo cognoscible en función de ella. Así y todo, la aporía sexta trata explícitamente la cuestión de la materia al plantear si los principios de las cosas deben identificarse con los géneros o más bien con «los constitutivos intrínsecos en que cada cosa se descompone» (1, 995b28-29) o también «los constitutivos intrínsecos primeros a partir de los cuales cada cosa es» (3, 998a22-23). Ambas expresiones se asemejan a la expresión utilizada por el filósofo en *Phys*. II 3. En cuanto a las otras tres causas, la terminología de III 3 coincide con la de *Phys*. III 3 y *Met*. I 3. Además, un importante número de aporías de *Met*. III se conforman en torno a diferentes problemas relativos a la substancia, y más concretamente la substancia entendida como *forma, causa formal o esencia de la cosa expresable en la definición*. Y tal es, precisamente, el sentido principal de la substancia expresado en I 3 y en los libros centrales de la *Metafísica*. De la substancia se ocuparán directamente las aporías segunda, tercera, cuarta, quinta, octava, undécima, duodécima y decimotercera; de entre ellas cabe destacar aquella que se pregunta por la existencia de otras substancias aparte de las singulares (aporía octava), aporía descrita por Aristóteles como «la más difícil de todas» (*chalepṓtaton,* 4, 1001a4).

c) De acuerdo con lo afirmado en I 3 sobre el objeto de la sabiduría, un importante número de aporías del libro III tratan, finalmente, de los principios primeros y su naturaleza, pues tal como afirma Aristóteles, «todas las causas son principios» (V 1, 1013a16-17), si bien «no comparten definición» (IV 2, 1003b24-25). Además de las cuestiones relativas a las causas, las aporías plantean cuestiones en torno a los principios en las aporías segunda (naturaleza de los principios demostrativos o axiomas), sexta y séptima (universalidad de los géneros), undécima («el uno» y «el ente»), decimocuarta (naturaleza potencial o actual de los principios) y decimoquinta (universalidad o singularidad de los principios).

De todo lo expuesto hasta el momento puede afirmarse que el objeto de las aporías del libro III de la *Metafísica* se integran fielmente en el

contexto de la noción de *sabiduría* establecido por Aristóteles en el libro I.[28] Y, por consiguiente, que los términos metafóricos contenidos en la introducción de III hacen referencia a cuestiones relativas a las cuatro causas, a lo universal y a los principios, y muy especialmente, tal como veremos en su momento, a la cuestión de la substancia entendida como forma o esencia. En ese contexto, la función de las aporías consistirá en provocar la situación de asombro y favorecer el análisis de las ideas preestablecidas que impiden al intelecto la correcta comprensión de las causas y principios primeros establecidos en el libro I. A través de un proceso dialéctico serán confrontadas las opiniones comunes de los filósofos precedentes y también alguna de las nuevas ideas desarrolladas por el propio Aristóteles.

Por otro lado, existe también una clara conexión entre el libro III y el resto de la *Metafísica*. Y de hecho, tal como veremos en su momento, la solución de las aporías de III solo puede ser abordada desde un plano que supere la tradición filosófica prearistotélica, es decir, desde un plano propiamente aristotélico construido en torno a los conceptos y doctrinas simplemente esbozados en los libros I y III y desarrollados en profundidad en los libros centrales de la *Metafísica*. Este modo de plantear la cuestión supone asumir la idea de que entre los catorce libros que componen la *Metafísica* existe una unidad fundamental de pensamiento, idea que no contradice, por otro lado, la evolución y búsqueda permanente por parte del

28 Reale (1993: 79-84) y Owens (1978: 211-214) han estudiado el contenido del libro III atendiendo a la noción de *sabiduría* desarrollada en el libro I. Reale ha visto en ambos libros la coincidencia de cuatro planos o componentes filosóficos: un primer plano aitiológico o arqueológico referido a las cuatro causas descritas en la *Física* y a los principios primeros; un segundo plano usiológico, referido a la substancia, plano fundamental, pues la substancia puede ser considerada principio y, a su vez, todo principio es o substancia o principio substancial; un tercer plano ontológico, pues tanto I como III tienen como objeto la búsqueda de principios relativos a todas las realidades; y, finalmente, un cuarto plano teológico, pues ambos libros plantean explícitamente la cuestión de la trascendencia. A juicio de Reale esta última es la cuestión fundamental, no solo en los libros I y III, sino en toda la *Metafísica*. Por su parte, Owens ha identificado como objeto fundamental común a los dos libros la cuestión de la substancia entendida como causa formal. En términos generales, ambas descripciones generales son correctas. Adelantaré, no obstante, que a mi juicio es la noción de substancia entendida como forma la que constituye la llave para la solución de las principales aporías de III y la que permite entender la *Metafísica* como un saber único en el que quedan integradas la ontología y la teología.

Estagirita.[29] En efecto, sin admitir un hilo conductor a lo largo de toda la obra no es posible la comprensión de la *Metafísica,* de modo que cualquier intento ulterior de solución de las cuestiones aporéticas de III se mostrará inviable. A este respecto, el libro III no solamente está estrechamente unido al libro I, sino también a los libros XIII y XIV. La conexión es menos estrecha pero importante con los libros IV, VII, X y XII, y débil con los libros VI, VIII y IX. En XIII 2, 1076a39-b1 —dentro del contexto de investigación de las realidades intermedias desarrollada en III 2, 998a7-19, correspondiente a la aporía quinta— Aristóteles remite al lector a «la discusión de las aporías» *(en toîs diaporémasin)*. La misma expresión aparece en 1077a1, que remite a 997b14-34, fragmento también correspondiente a la aporía quinta, y en XIII 10, 1086b16, donde se discute la universalidad y particularidad de los principios (en 999b24-1000a4, aporía novena) y la separación de las Ideas (en 1003a5-17, aporía decimoquinta). Finalmente, en XIII 10 1086a34, al tratar sobre la imposibilidad de que las ideas platónicas puedan ser a la vez universales y separadas, Aristóteles afirma que esa aporía ya ha sido tratada anteriormente, haciendo con ello referencia a la aporía decimoquinta, tratada en 1003a5-17. Por lo que respecta al libro IV, el paso 2, 1003b33-5a18 parece contener la solución a la aporía cuarta (995a25-34), que plantea si la sabiduría debe ocuparse o no de los accidentes de la substancia, y 2, 1004a34 se remite a las aporías *(en taîs aporíais eléchthe)*. Por otro lado, 2, 1005a13-18 parece completar la solución de la aporía al afirmar que a la ciencia del *ente* también le corresponde estudiar nociones como *anterior* y *posterior, género* y *especie, todo* y *parte* y otras similares. Y, finalmente, 3, 1005a19-b18 apunta a la aporía segunda (996b26-7a15), relativa a los principios demostrativos. El libro VII no hace referencia explícita a III, pero la discusión contenida en los capítulos 10-12 sobre las partes de la forma, el compuesto y la definición remite claramente a la aporía sexta; la discusión de IV 12-13 sobre el estatus ontológico de los universales y de las ideas platónicas remite a la aporía séptima; y por último la discusión de VII 16, 1040b16-24 sobre *el uno* y *el ente,* a la aporía undécima. En cuanto al libro X, el paso 2, 1053b10-24 se ocupa de la

29 En este sentido, pueden considerarse las importantes diferencias existentes entre las *Categorías* y los libros centrales de la *Metafísica* en lo que respecta a la doctrina de la substancia.

aporía undécima, relativa a la naturaleza del *uno* y del *ente,* y 1053b10 hace referencia a las aporías *(katháper en toîs diaporḗmasin epḗlthomen).* El libro XII no hace referencia a III, pero es evidente que XII 5 remite a la aporía décima (1000a5-1001a3), relativa a la corruptibilidad e incorruptibilidad de los principios. Finalmente, los libros VI, VIII y IX no mencionan el libro III, si bien los temas en ellos desarrollados —los modos del ente, la substancia y la doctrina de la potencia y la forma, respectivamente— atañen directamente a las aporías planteadas en III, así como a las soluciones ensayadas. Las referencias y conexiones entre III y el resto de los libros permiten pensar que el desarrollo de la investigación de los conceptos fundamentales realizada principalmente a lo largo de los libros centrales de la *Metafísica* trata exactamente de los objetos tratados en los libros I y III. Dicho de otro modo, a lo largo de toda la *Metafísica* Aristóteles está tratando de los objetos establecidos como objetos de la sabiduría en los libros I y III.

Estas coincidencias permiten afirmar que el libro III constituye el programa de la filosofía primera y no una exposición de cuestiones preliminares. Si se compara la correspondencia entre las aporías planteadas en el libro III y los temas tratados en el resto de la *Metafísica* (el libro IV, los libros centrales VI-VII-VIII-IX, los libros X y XII, y los libros XIII-XIV), los resultados son los siguientes: las cuatro primeras aporías son tratadas y resueltas a lo largo de los capítulos IV 1-3, pero el desarrollo del libro IV no se centra en la noción de *causa* sino en la de *substancia,* lo que supone un replanteamiento o reformulación de la aporía primera. Por su parte, una vez que la segunda aporía es tratada en IV 3, los capítulos 4-8 se ocupan de la investigación sobre la verdad y la demostrabilidad de los principios de no contradicción y del tercio excluso, cuestiones aporéticas no planteadas en el libro III. Aunque la aporía tercera también es tratada en VI 1, el resto del libro parece dejar de lado la investigación de las aporías tal como aparecen en III, para pasar a tratar la cuestión de los modos en que puede afirmarse que algo *es*. En el contexto de esta investigación Aristóteles plantea la aporía sobre la relación entre la filosofía primera y la teología, cuestión fundamental en la metafísica aristotélica que no tiene su planteamiento explícito en el libro III. El resto del libro VI se ocupa, por otra parte, de los modos de ser accidental y verdadero-falso, de los que III no se ocupa. Un buen número de las aporías expuestas en III son tratadas a lo largo del libro VII; de una manera más o menos extensa, en él son tratadas las aporías quinta (y las cercanas octava y decimotercera), sexta y séptima, novena, décima

y decimoquinta. De la lectura de VII (y de VIII) se infiere que el filósofo niega la existencia separada o subsistente de las Formas platónicas y de las realidades matemáticas intermedias, así como de los universales. También que los principios de las cosas son ingenerados y que poseen existencia separada e inteligibilidad. Precisamente, en torno a estas dos propiedades —existencia separada e inteligibilidad— se elabora a lo largo de VII el tratamiento aporético de la substancia en el caso del compuesto, del universal y de las Formas platónicas. Otros temas tratados en VII y que no son planteados en III son la definición, el cambio y el devenir. La aporía décima es largamente tratada en los capítulos XII 1-7 (también en VII 7-10). De su lectura se desprende que hay principios incorruptibles, como es el caso del primer motor, y otros que, siendo ingenerados, como la materia y la forma, están sujetos al cambio y al movimiento en las substancias compuestas sensibles. Por otro lado, el importante tratamiento que el motor inmóvil tiene en el libro XII no tiene su correlato en las aporías de III. La aporía undécima es tratada en el libro X, donde Aristóteles niega la idea platónica de que *el uno* y *el ente* sean substancias, y afirma el carácter transgenérico y coextensivo de ambas nociones. La aporía duodécima, relativa al carácter substancial de las realidades matemáticas, es largamente tratada en los libros XIII y XIV. Ambos libros tratan también extensamente la aporía quinta, relativa a la existencia de las Formas platónicas. Finalmente, la aporía decimocuarta, relativa a la potencia y actualidad de los principios, es tratada en IX y en los capítulos XII 6-9, dedicados al estudio del primer motor como acto puro. El desarrollo del libro IX se adapta bastante fielmente al planteamiento de la aporía en III, y ofrece una solución en su capítulo 8.

A partir de esta información, puede afirmarse que las cuestiones aporéticas expuestas en el libro III son tratadas a lo largo de toda la *Metafísica,* si bien la estructura de la *Metafísica* está lejos de adaptarse al esquema de III; en este sentido, el resto de la obra es mucho más rico en cuanto a contenidos, problemas tratados y argumentos desarrollados. A modo de conclusión, puede afirmarse que la importante presencia del tratamiento de las aporías de III a lo largo de toda la *Metafísica* indica que *el libro III no se dirige simplemente al tratamiento de cuestiones preliminares a la filosofía primera, sino a cuestiones centrales de la misma*. Y, en segundo lugar, que las importantes diferencias entre la exposición de III y el desarrollo de la *Metafísica* indican que *el libro III no puede ser considerado en sentido estricto un programa de la* Metafísica *aristotélica*.

El contenido filosófico de las aporías de *Metafísica III*

De lo afirmado en el anterior epígrafe cabe colegir que en el libro III de la *Metafísica,* Aristóteles plantea y desarrolla las aporías fundamentales a las que debe enfrentarse todo aquel que quiera abordar la realidad desde la radical perspectiva de la filosofía primera. Tal como ya se ha visto en páginas anteriores, el libro III constituye un momento metodológico fundamental dirigido a la toma de conciencia y análisis de ciertas cuestiones como paso previo a la búsqueda de una solución positiva a determinados problemas de filosofía primera. En lo que respecta a la redacción de las aporías del libro III, dos cuestiones se nos plantean: la primera hace referencia al trasfondo filosófico que nutre de contenidos las aporías de III. Desde que Werner Jaeger llevara a cabo su particular lectura platonizante de III, el tema ha sido tratado con frecuencia. La segunda cuestión alude a la estructura o aspecto formal en que son planteadas las aporías. Podemos adelantar que la tradición dialéctica y retórica antiguas, unidas muy estrechamente a la actividad institucional ateniense durante los siglos V y IV a. C., juega un papel fundamental en la conformación estructural de las aporías del libro III. Del estudio de estos dos aspectos puede inferirse con cierta seguridad que el planteamiento aporético del libro III responde más a una estrategia metodológica que a la perplejidad real; o dicho de otro modo, *Aristóteles conoce de antemano el camino a seguir en la solución de las aporías, independientemente de que ya haya llegado o no a una solución final positiva*.[30] Veamos la cuestión un poco más de cerca.

El estudio de la génesis y naturaleza de las aporías de III está estrechamente unido al interés de los autores contemporáneos por la evolución

30 Es interesante constatar las posturas opuestas de los comentaristas modernos; así, en su «Introducción» a la obra, Ross (1977: LXXVII) entiende que la *Metafísica* «expresses not a dogmatic system but the adventures of a mind in its search for truth». Tricot (1953: II, 119-120, n. 2) defiende una postura contraria a la de Ross: «ces notions de Puissance et d'Acte, de Matiere et de Forme, de causse efficiente et de fin, etc. sont les articulations maîtresses, conçues antérieurement á toute véritable déliberation…». Con respecto a esta misma cuestión, posturas similares defienden, respectivamente, Düring (1990: 450), para quien el libro III refleja «dificultades que al parecer no había visto aún en *Alpha*» y Reale (1994: 98), quien, por el contrario, opina que «Aristotele mostra essere pienamente in possesso del piano che risolve tutte le aporie». Tal como puede comprobarse a lo largo de este trabajo, en esta cuestión mi opinión se decanta claramente del lado de Tricot y Reale.

filosófica de Aristóteles. Como en tantas otras cuestiones, la obra de Jaeger supuso sin duda un nuevo punto de partida en el estudio del libro III. Desde una perspectiva genético-evolutiva, Jaeger distinguió tres periodos en la evolución intelectual del Estagirita en los que se observa un progresivo alejamiento del platonismo, un mayor interés por la ciencia e investigación empírica y un progresivo abandono de la especulación metafísica. En este esquema evolutivo, el libro III dataría del periodo de transición iniciado por el diálogo *Sobre la Filosofía*. Y, en consecuencia, tal como resumió el propio Jaeger (1984: 226):

> Lo que desarrolla el libro III son pura y simplemente los problemas de la doctrina platónica […] Las cuestiones suscitadas radican sin excepción en la esfera de lo suprasensible. En su totalidad constituyen un tipo de filosofía que no se limita a derivarse por completo de Platón, sino que es platónico por su misma naturaleza, a pesar del hecho de entrañar una actitud escéptica frente a las Ideas y estar animado por ella. Todos los problemas de la «ciencia que buscamos» surgen de la crisis de la doctrina de Platón, y consisten en esfuerzos tendentes a rehabilitar la afirmación de la realidad suprasensible.

Según Jaeger (1984: 225), dejando de lado las cuatro primeras aporías, concernientes a la naturaleza de esa nueva ciencia, las aporías desarrolladas en el libro III estarían unidas por un renovado interés en la restauración de lo suprasensible *(chorismós)* ante el escepticismo provocado por la doctrina de las Ideas. En contra de esta tesis cabría señalar, sin embargo, que Jaeger no ofrece otra prueba que el interés de Aristóteles por algunos temas ya tratados por Platón, particularmente el tema de la trascendencia. Por otro lado, la cuestión de fondo no es tanto el problema o problemas tratados, cuanto el modo en que dichos problemas son abordados. Desde esta perspectiva, la cuestión de los contenidos de III deviene considerablemente más compleja. Jaeger en ningún momento tiene en cuenta la estructura *Tesis/Antítesis* en torno a la cual son planteadas todas y cada una de las aporías, ni el hecho de que en numerosas aporías el desarrollo de las objeciones de la tesis se lleve a cabo desde una perspectiva antiplatónica. La propia postura de Aristóteles es profundamente antiplatónica en algunas cuestiones fundamentales; así, el Estagirita rechaza la doctrina de las Formas platónicas, incluyendo la doctrina del Bien; rechaza el carácter substancial de las realidades matemáticas intermedias, y rechaza también la doctrina del *uno* y el *ente* como principios de la realidad. Además, el término *platónico,* que Jaeger parece entender de modo unívoco, debe ser

entendido en un sentido muy amplio e incluyendo un importante número de doctrinas pertenecientes a pitagóricos y a otros filósofos de la Academia; así, la doctrina que afirma la existencia de las realidades matemáticas en las cosas sensibles (aporía quinta) pertenece a Eudoxo; las aporías sobre el carácter substancial del *uno* y el *ente* (aporía undécima), así como la referente a la existencia de los números y figuras geométricas (aporía duodécima) proceden de los pitagóricos; y la doctrina que niega las Formas platónicas pero afirma la existencia de las realidades matemáticas (aporía decimotercera) pertenece a Espeusipo. Situado en el extremo opuesto de Jaeger, Oggioni (1950: 111-137) subraya la importancia concedida por el Estagirita a las doctrinas antiplatónicas expresadas en la tesis de cada aporía. A juicio del erudito italiano, la composición del libro III no dataría de una época de inspiración platónica sino, por el contrario, de un periodo empirista y antiplatónico. Desde esta perspectiva, si se toma en cuenta el esquema tesis/antítesis de la estructura de la aporía, Aristóteles habría optado por la primera, defendiendo así la tesis empírico-inmanentista frente a la antítesis idealista-trascendentalista (1950: 127). En contra de la tesis de Oggioni hay que señalar que en el desarrollo de varias aporías la tesis empirista y antiplatónica expresa un pensamiento puramente fisicista ya examinado y refutado en el libro I.[31] Oggioni tampoco tiene en cuenta que en la aporía octava, cuyo tema es la trascendencia, Aristóteles rechaza expresamente la tesis que afirma la existencia única de substancias sensibles y singulares.[32]

Frente a estas dos posturas extremas, cabe afirmar que la comprensión y solución de las aporías de III pasa necesariamente por ambas tradiciones. Las doctrinas platónicas tienen una presencia muy notable en III, y, sin duda, Aristóteles las considera muy superiores a las del resto de pensadores, tal como queda de manifiesto en el libro I. De hecho, algunas de las principales doctrinas platónicas están presentes en el planteamiento y desarrollo

31 Así, Empédocles es mencionado en las aporías sexta (3, 998a30), décima (4, 1000a25) y undécima (4, 1001a12) y sus doctrinas han sido refutadas en I 8, 989a20-30. Las críticas también están dirigidas a la física desarrollada por los filósofos jonios (I 7, 988b22-9a19) y a Anaxágoras (I 7, 989a30-b21), si bien ellos no son explícitamente mencionados en III.

32 *Cf.* III 4, 999a24-b24. Aristóteles en ningún momento acepta la existencia exclusiva de substancias sensibles singulares.

de las aporías, como es el caso del problema de la existencia de las Ideas y de las realidades matemáticas (aporías quinta, octava y decimotercera), la existencia del y el *uno* (aporía undécima), el carácter substancial de los números y magnitudes geométricas (aporía duodécima) o la concepción platónica de los principios (aporías sexta, séptima, novena, decimotercera y decimoquinta). Pero junto a las doctrinas platónicas, también aparecen confrontadas en III doctrinas pitagóricas, eléatas, materialistas y otras doctrinas pertenecientes a miembros de la Academia. Por consiguiente, para resolver las aporías de III es necesario llegar a un plano que recoja sintéticamente las dos posiciones opuestas de la tradición filosófica griega y eliminar en la medida de lo posible los errores y las deficiencias en que hayan podido caer una y otra tradición. Y de hecho, en el planteamiento mismo de las aporías, ya se observa una importante presencia de las propias doctrinas aristotélicas. Estas doctrinas, reunidas, conforman una nueva concepción filosófica cuyo núcleo se estructura en torno a las nociones de substancia, *(ousía),* forma y esencia *(eîdos, tò tí ên eînai),* materia *(hýle),* compuesto *(sýnolon)* y potencia y acto *(dýnamis, enérgeia),* nociones todas ellas que conforman el hilo conductor de la *Metafísica*. Estas nociones, simplemente esbozadas en los libros I y III, son largamente tratadas a lo largo de los libros centrales de la *Metafísica.* Y de hecho, alguna de las aporías expuestas en el libro III no surgen de la confrontación entre las dos tradiciones prearistotélicas, sino entre la filosofía platónica y la aristotélica, como es el caso de las aporías séptima —relativa a los géneros primeros y últimos—, duodécima —relativa a la condición de substancia de las realidades matemáticas— y decimocuarta —relativa a la potencia y el acto de los principios—. A este respecto, tanto Gohlke (1954: 37-46) como Wundt (1953: 79-102) vieron en la doctrina de la potencia y el acto la llave para la solución de todas las aporías planteadas en III, pero la convicción de que se trataba de un libro de transición en el que las aporías constituían problemas reales no resueltos por Aristóteles llevó a Wundt a considerar la aporía decimocuarta como un añadido posterior, en la convicción de que en la época de redacción del libro III Aristóteles todavía no había formulado la doctrina de la potencia y el acto. Hay que señalar, por otro lado, que la redacción de ciertas aporías supone, tal como hemos visto, la presencia de doctrinas aristotélicas desarrolladas en la *Física* y en los tratados de lógica; así, la aporía primera trata sobre la doctrina de las cuatro causas investigadas en *Phys.* II 3; la doctrina de la materia y la forma,

desarrollada en *Phys.* I 7 y II 1 como explicación del cambio, aparece en la aporía octava; la doctrina de la potencia y el acto, desarrollada en I 2; I 8 y III 2, en la aporía decimocuarta. En lo que se refiere a los tratados de lógica, la teoría de la ciencia aristotélica, particularmente lo que concierne a la estructura de la ciencia demostrativa desarrollada en los *Analíticos,* la encontramos en las aporías segunda, tercera y cuarta; el problema de la definición, tratado por el Estagirita a lo largo de *An. Post.* II y en numerosos pasos de *Top.* I y II, en las aporías sexta y séptima; las reglas de predicación de los géneros estudiadas en los *Top.* VI 6, en la aporía séptima; y la distinción entre substancia y accidentes establecida en las *Categorías*, en la aporía decimotercera. Finalmente, la noción de substancia ya posee un significado propiamente aristotélico a lo largo de todo el libro III. Puede concluirse, por consiguiente, que las aporías operan desde tres niveles: un primer nivel jónico-empirista, un segundo nivel, más importante, platónico-idealista y, finalmente, un tercer nivel, propiamente aristotélico, desde el que se intentan superar las dos tradiciones anteriores.

Estructura interna de las aporías de *Metafísica III*

¿De qué modo se estructura el contenido filosófico del libro III en la exposición y desarrollo de las aporías? La estructura de las aporías *Met*. III responde a los criterios por los que debe regirse la disputa dialéctica, establecidos por el Estagirita en el libro VIII de los *Tópicos,* criterios íntimamente unidos, por otra parte, al desarrollo de la dialéctica y a la actividad institucional ateniense de los siglos V y IV a. C. Efectivamente, el interés por la investigación del lenguaje en Grecia coincide con la formación del sistema de la *polis* y aumenta a medida que el sistema democrático se va afianzando en sus instituciones. La constitución de la dialéctica y retórica griegas como disciplinas se entiende en un contexto preciso —el sistema democrático— en el que la palabra se ha convertido en un arma de persuasión en las asambleas y tribunales populares. En este sentido, durante todo el periodo democrático, la dialéctica y la retórica mantendrán invariables su carácter persuasivo y su carácter público. Tal como ha señalado Racionero (1990: 36), dialéctica y retórica aristotélicas constituyen «dos técnicas complementarias de una misma disciplina cuyo objeto es la selección y justificación de enunciados probables con vistas a constituir con ellos razonamientos sobre cuestiones que no pueden ser tratadas científicamente».

Aristóteles, en efecto, subrayará el carácter no científico de la dialéctica. Frente a Platón, el punto de partida de la dialéctica aristotélica lo constituyen opiniones y creencias asumidas, bien por la comunidad, bien por todos los sabios o por la mayor parte de ellos;[33] es decir, opiniones plausibles *(éndoxa)* y no principios propios. Por otro lado, a diferencia de las ciencias, la dialéctica aristotélica no posee un dominio de investigación propio, si bien por ello mismo es universal en lo que respecta a su ámbito de aplicación.[34] Sea cual sea el ámbito de aplicación, la situación inicial consiste en un conflicto de naturaleza política, jurídica o teórica, ante el que se presentan dos respuestas o soluciones contrarias y excluyentes.[35] Ni dialéctica ni retórica se ocupan de la respuesta como tal, sino más bien de los medios posibles con vistas a que la asamblea, el tribunal o el adversario admitan una determinada opción ante un problema concreto. En todo caso, a pesar de su carácter no científico, la dialéctica aristotélica no está privada en modo alguno de rigor argumentativo,[36] pues desde el momento mismo en que se admite una determinada proposición, el encadenamiento silogístico lleva inevitablemente a una conclusión. Las únicas diferencias se encuentran en la naturaleza de los principios —proposiciones «verdaderas y primeras» en el caso de la demostración científica *(apódeixis),* proposiciones probables o plausibles en el caso del silogismo dialéctico—, y en el valor atribuido a la conclusión, que en el caso de la dialéctica será secundario con respecto al proceso argumentativo mismo. Por lo demás, ya en la época de redacción de los *Tópicos,* el término *silogismo (syllogismós)* es utilizado por Aristóteles con el mismo significado técnico que posteriormente adquirirá en los *Analíticos Primeros*, tal como se desprende de la lectura del siguiente fragmento:

> Un silogismo es un discurso en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay demostración cuando el silogismo parte de cosas verdaderas y primeras […]; en cambio, es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles *(ex éndoxon)* (100a25).

---

33 *Cf. Top*. I, 100a25-b25; también *Soph. El.* 183a36, *Rhet.* I, 1354a3 y 1355b27.

34 Las diferencias entre las ciencias, por un lado, y la dialéctica y la retórica, por otro, aparecen en numerosos pasajes de la obra de Aristóteles; *cf.,* p. ej., *Rhet.* I, 1355b8, 25-34, 1358a10-35, 1359b8-10 y *An. Pr.* I, 77a26-35.

35 *Cf. Top*. VIII, 158a16 y *An. Pr.* I, 24a22-25.

36 *Cf. An. Pr.* I, 24a25 ss.

Es interesante subrayar el hecho de que, frente a Platón, Aristóteles recupera el sentido tradicional del término *dialéctica,* entendida así como tratado de la argumentación y refutación en la discusión. De ese modo, cabe entender el primer párrafo de los *Tópicos,* en que Aristóteles afirma sin reservas que el propósito de su tratado es

> encontrar un método a partir de cual se pueda razonar deductivamente *(syllogízesthai),* sobre todo problema que se nos proponga, a partir de opiniones plausibles y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario (100a17-21).

Así pues, frente a la dialéctica platónica, la dialéctica aristotélica deja de ser una vía de acceso privilegiado al conocimiento de la verdad para volver a ser un arte de la discusión, más interesado en la comunicación de opiniones plausibles que en la conexión entre discurso y verdad, y situado ya no en el plano de las cosas sino en el plano de las opiniones *(dóxai)* y creencias *(písteis)*. Las razones de esta transformación en Aristóteles han sido expresadas por Racionero (1990: 28) al tratar de la retórica aristotélica, si bien las mismas son aplicables también a la dialéctica:

> La retórica basada en la ciencia, que Aristóteles había formulado y defendía el *Grillo,* implicaba, ciertamente, la posibilidad de aplicar la noción platónica de verdad al orden humano de la praxis y al orden de la ética y de la política. Sin embargo, ¿admiten las cuestiones referidas a este orden tal noción de verdad?, ¿con el mismo grado de validez que las cuestiones teóricas?, y, sobre todo, ¿desde el fundamento de la dialéctica elaborada por Platón? Estas preguntas […] son también las que iban a producir en Aristóteles un progresivo distanciamiento de su maestro y, en última instancia, una rectificación profunda de su comprensión de la retórica.

Pues bien, podemos afirmar que la exposición y el desarrollo de las aporías del libro III responden al modo aristotélico de entender la dialéctica, y así se expresa el filósofo en distintos lugares de su obra, donde establece la estrecha conexión existente entre la investigación diaporética y las *éndoxa*.[37] De hecho, la exposición de la aporía cuarta se remite explícitamente a los *dialécticos* (*cf.* 995b24). Pero al margen de esa referencia directa, el libro III cumple las condiciones en los *Tópicos* para ser considerado un

37 *Cf.,* p. ej., *De An*. I 2, 403b20-25 y *E. N.* VII, 1145b2-7.

texto dialéctico:[38] en primer lugar, la mayoría de las aporías expuestas y desarrolladas en III corresponden a cuestiones sobre las que los filósofos anteriores habían defendido opiniones distintas. En este sentido, las aporías constituirían conflictos entre *éndoxa* o premisas dialécticas, tal como lo exige el proceder dialéctico (*cf. Top*. I, 100a25-b24). Además, una de las funciones de la dialéctica es establecer los primeros principios (*cf. Top*. I, 101a35-b4), y las aporías de III tratan, precisamente, de los primeros principios de todas las cosas. Si contrariamente a la recomendación de Aristóteles en la *Etica a Nicómaco*[39] el libro III no resuelve las aporías planteadas, es evidente que ello se debe a que el autor pensó en tratarlas exhaustivamente con posterioridad; y, efectivamente, las aporías son tratadas a lo largo de toda la *Metafísica*. Pero, además, la relación entre III y la dialéctica aristotélica se manifiesta claramente cuando se compara su estructura con la descripción de la disputa dialéctica realizada por Aristóteles en el libro VIII de los *Tópicos*. Según la descripción del Estagirita, en la disputa dialéctica[40] se da una confrontación entre dos contrincantes que defienden posturas contrarias con respecto a una misma cuestión; mientras uno de ellos defiende la afirmación de una tesis determinada, el otro defiende su negación. La disputa surge, por consiguiente, de la confrontación entre dos posturas opuestas. El objetivo del juego consiste en vencer mediante el encadenamiento de razonamientos refutadores de la postura contraria. No se admite una victoria a cualquier precio, sino que la disputa se rige por unas rigurosas normas de actuación; a fin de proteger las reglas de la disputa, la presencia de un juez o de un auditorio parece ser la norma habitual. Al margen del juego agonístico como tal, ambos contrincantes comparten un mismo fin *(koinón érgon)* que consiste en aclarar del modo más preciso

38 Un excelente análisis de la cuestión se encuentra en Madigan (1999: XVI-XIX), si bien este autor subraya demasiado las «deficiencias» del libro III para poder considerarlo un texto plenamente dialéctico. Madigan, por otro lado, no tiene en cuenta la estrecha conexión que existe entre este libro y *Top*. VIII.

39 *Cf. E. N.* VII, 1045b2-6.

40 Una excelente exposición de la disputa dialéctica descrita en *Top*. VIII se encuentra en Moraux (1968: 277-311). Un breve pero preciso resumen de la misma, en Brunschwig (1967: XXIII). En lo que respecta al trasfondo histórico de la disputa dialéctica, es interesante el trabajo de Robinson (1931: 437-442), quien defiende la tesis de que las técnicas del diálogo y de la disputa dialéctica pudieron practicarse ambas tanto en el Liceo como en la Academia.

posible las consecuencias derivadas de una y otra posturas y preparar así el camino para la solución del problema tratado. En lo que respecta a la preparación de los contrincantes, en principio, ambos deben ser igualmente experimentados en el arte dialéctico. Una vez repartido el papel de cada contrincante y una vez elegido el problema dialéctico, ambos tendrán un periodo de tiempo para preparar la defensa de la postura defendida, tras el cual se llevará a cabo la disputa en sí. Este esquema básico de la disputa dialéctica descrita en *Top.* VIII será reinterpretada por Aristóteles como estructura dialógica interna del argumento dialéctico en la exposición de las aporías de *Met*. III. Veamos algunos puntos en común:

a) En *Top.* VIII se afirma que el problema teórico o moral a discutir, *problema dialektikón,* no será una verdad incontestable, sino una cuestión abierta a la controversia (*cf.* 158a31-32). El ejemplo concreto elegido por Aristóteles en *Top.* I 4 es el siguiente: «El animal pedestre bípedo ¿es la definición de hombre o no? (101b33)». Todo problema dialéctico consiste, por consiguiente, en una proposición simple cualquiera para la que caben dos respuestas posibles, la afirmación y la negación, y cuya estructura básica es *póteron… è oú;* formulación de muchas de las aporías de III 1; así, la aporía octava plantea: «¿Ha de investigarse y tratarse si, aparte de la materia, hay o no hay algo que sea causa por sí? »; o la undécima: «¿El uno y el ente no son otra cosa que las substancias de las cosas o no?»; o la decimocuarta: «Los números, las longitudes, las figuras y los puntos, ¿son substancias o no?».

b) Además, las dos alternativas planteadas por el problema dialéctico deben tener aproximadamente el mismo valor persuasivo (*cf., Top*. VIII, 158a36-37). A lo largo del libro III, Aristóteles ofrece múltiples argumentos destinados a refutar, *anaskeuázein,* cada una de las dos alternativas planteadas en cada aporía, y que se corresponden con la tesis y la antítesis de cada aporía. Así, en la aporía decimocuarta encontramos el siguiente desarrollo: *Tesis:* Si las determinaciones geométricas no son substancias, se plantea la dificultad de saber cuál podrá ser la substancia de las cosas, pues *a*) las afecciones de los cuerpos no pueden ser substancias, ya que necesitan de un sujeto en el que darse y del que predicarse; *b*) pero tampoco en los cuerpos, ya que estos son menos substancia que las superficies, estas menos que las líneas y las líneas menos que los puntos. *Antítesis:* Si las determinaciones geométricas son substancias, se plantean las dificultades siguientes:

a) si no se logra ver qué tipo de cuerpos pueden ser substancias, entonces no habrá substancias de ningún tipo; *b*) las determinaciones geométricas parecen ser divisiones potenciales de los cuerpos más que substancias; *c*) se encuentran en los cuerpos solo potencialmente; *d*) no se generan ni se corrompen, al contrario de lo que ocurre en el caso de las substancias.

c) Finalmente, Aristóteles ofrece un riguroso encadenamiento de pruebas refutatorias a partir de unos principios primeros subyacentes (*cf. Top*. VIII, 158b1-4). En lo que respecta a la tesis de la aporía tratada, el razonamiento parte del principio que afirma el carácter necesariamente subsistente y determinado de toda substancia. En cuanto al razonamiento refutatorio de la antítesis, parte del principio que afirma que las substancias son en acto, y del principio de que las substancias inmediatamente conocidas están sometidas a los procesos de generación y de corrupción.

De todo lo dicho hasta el momento sobre el uso de la aporía en Aristóteles podemos sacar las siguientes conclusiones sobre los libros aporéticos: en primer lugar, estos libros no se dirigen simplemente al tratamiento de cuestiones preliminares de filosofía primera, sino a cuestiones centrales de la misma, sin que de ello debamos inferir que los libros III y XI 1-2 son, en sentido estricto, un programa de la *Metafísica*. Así, los libros aporéticos plantean aporías relativas al objeto de la filosofía primera, preguntan también sobre la existencia de substancias aparte de las substancias sensibles y de las particulares, y plantea cuestiones relativas a los principios primeros, como si son corruptibles o incorruptibles, particulares o universales, o en potencia o en acto. Y plantea también aporías relativas al estatus ontológico del ente y el uno, de las realidades matemáticas, de las formas platónicas y de los géneros y especies. En definitiva, no plantean cuestiones preliminares, sino cuestiones centrales de filosofía primera. En segundo lugar, en lo que respecta al contenido filosófico de las aporías debemos distinguir tres planos: un primer plano jónico-empirista, un segundo plano pitagórico-platónico y, finalmente, un tercer plano propiamente aristotélico. La presencia de las doctrinas platónicas es importantísima, y, sin duda, Aristóteles las considera muy superiores a las doctrinas defendidas por los filósofos anteriores. De hecho, las principales doctrinas platónicas están presentes en la exposición y desarrollo de numerosas aporías; y no solamente las doctrinas del propio Platón, sino también de otros miembros de la Academia como Jenócrates o Espeusipo. Pero, además, hay que subrayar el

hecho de que, a pesar de que las aporías aparecen como una confrontación entre las posturas jonio-naturalistas y pitagórico-platónicas, el pensamiento aristotélico está plenamente integrado en su exposición y desarrollo, lo cual nos indica que los libros aporéticos representan la curva de la horquilla que comunica el análisis de la tradición con su superación. En tercer lugar, en lo que respecta a la estructura de las aporías, debe tenerse en cuenta que juega un papel fundamental la actividad institucional ateniense, así como el desarrollo de la dialéctica y retórica griegas durante los siglos V y IV a. C. A este respecto, es interesante la descripción que de la disputa dialéctica lleva a cabo Aristóteles en el libro octavo de los *Tópicos,* libro estrechamente relacionado con el libro de las aporías. En cuarto lugar, hay que considerar que los libros aporéticos tienen un carácter fundamentalmente propedéutico y que son un recurso metodológico dirigido al tratamiento académico de ciertas cuestiones relativas a la filosofía primera, cuestiones sobre las que su autor ya posee en unos casos la solución positiva y en otros casos ya ha recorrido una buena parte de la investigación. En este contexto, la función de las aporías consistiría en provocar la situación de asombro y favorecer en consecuencia el análisis y la reflexión sobre las ideas preestablecidas que impiden la correcta comprensión de las causas y principios primeros de la realidad. Finalmente, e íntimamente unida a la cuestión anterior, ha de tenerse en cuenta que la solución de las aporías de III solo puede ser abordada desde un plano que supere las dos tradiciones filosóficas que constituyen el núcleo de las aporías. Se requiere, más concretamente, un plano propiamente aristotélico estructurado en torno a los conceptos y doctrinas esbozados en el libro I y desarrollados en los libros centrales de la *Metafísica*. Se trata de los conceptos de *causa, substancia, forma, esencia, sýnolon* o *compuesto,* y a las doctrinas de la materia y la forma, la potencia y el acto, y el motor inmóvil, todos ellos conceptos y doctrinas que componen el núcleo de la filosofía primera aristotélica. El trabajo realizado por Aristóteles en este sentido es monumental.

Dialéctica y filosofía primera

Tal como hemos podido comprobar hasta el momento, Aristóteles hace uso de diversos métodos dialécticos; así, hemos visto que los libros I, XIII y XIV se ocupan de la revisión histórica de la filosofía primera desarrollada desde los primeros materialistas jonios hasta Platón y otros representantes

de la Academia, mientras que el libro III se ocupa del desarrollo diaporético en el que aquellas doctrinas son confrontadas entre sí. Entre los libros preparatorios cabe incluir también el breve libro II, compuesto de una serie de reflexiones sobre la investigación de la verdad, que el filósofo identifica con la investigación de las causas (capítulo 1), y sobre la necesidad de que las causas sean limitadas en cuanto al número y en cuanto a la especie (capítulo 2), así como una breve reflexión de carácter metodológico en la que Aristóteles expresa la idea de que el lenguaje debe acomodarse a las necesidades de cada ciencia. Podemos afirmar que el libro II constituye en términos generales un complemento del libro I. En el grupo de libros preparatorios anteriores a la construcción positiva de la filosofía primera debe incluirse también el libro V, colección de textos que reúne los diversos significados de treinta términos filosóficos. A pesar de la aparente vaguedad de los criterios de elección y ordenación de los términos, todos ellos (a excepción del correspondiente al capítulo vigésimo séptimo, dedicado al término *mutilado*) son términos fundamentales pertenecientes a la filosofía primera.[41] Entre los recursos dialécticos utilizados por Aristóteles en la *Metafísica* se encuentra, finalmente, el de la refutación *(élenchos),* desarrollada en los capítulo IV 4-8, dirigida contra todos aquellos que pretenden negar los principios de no contradicción y del tercio excluso, así como contra aquellos que defienden posiciones relativistas radicales o que afirman que todo es verdadero y falso. Como veremos enseguida, el hecho de que mediante el recurso dialéctico de la refutación queden establecidos indudablemente como verdaderos los principios de no contradicción y del tercio excluso ha llevado a distintos autores a identificar en la práctica el método de la dialéctica con el de la filosofía primera. En efecto, la demostración de los primeros principios por medios apodícticos no es posible, pues tal intento llevaría a un proceso infinito en la demostración. Sin embargo,

41 Los treinta capítulos del libro V están dedicados a los siguientes términos: *principio* (cap. 1), *causa* (cap. 2), *elemento* (cap. 3), *naturaleza* (cap. 4), *necesario* (cap. 5), *uno* (cap. 6), *ente* (cap. 7), *substancia* (cap. 8), *idéntico* y *diverso* (cap. 9), *opuesto* y *contrario* (cap. 10), *anterior* y *posterior* (cap. 11), *potencia* e *impotencia* (cap. 12), *cantidad* (cap. 13), *cualidad* (cap. 14), *relativo* (cap. 15), *perfecto* (cap. 16), *límite* (17), *aquello por lo que* (cap. 18), *disposición* (cap. 19), *posesión* (cap. 20), *afección* (cap. 21), *privación* (cap. 22), *tener* (cap. 23), *proceder de* (cap. 24), *parte* (cap. 25), *todo* (cap. 26), *mutilado* (cap. 27), *género* (cap. 28), *falso* (cap. 29) y *accidente* (30).

la refutación de las posturas que intentan negar el principio, camino elegido por Aristóteles, sí que es posible, y constituye la vía indirecta para su establecimiento. A lo largo de IV 4-8 Aristóteles presenta numerosos argumentos relativos a la validez de los principios de no contradicción (caps. 4-6) y del tercio excluso (cap. 7), que a juicio del filósofo, no lo olvidemos, constituyen principios ontológicos universales y trascendentales, en la medida que pertenecen a *todos* los entes —y no solo a un género particular de entes—, y a todos los entes en cuanto *son*. Al final del libro IV Aristóteles ofrece también una refutación de las tesis universales que afirman que «todos los enunciados son verdaderos» y «todos los enunciados son falsos», incompatibles con los principios de no contradicción y del tercio excluso (cap. 8). A lo largo de estos capítulos Aristóteles demuestra por medio de la refutación que quienes niegan aquellos principios o defienden estos enunciados universales niegan con ello la posibilidad misma de lenguaje significativo, la existencia de la substancia determinada sujeto de todos los accidentes, la posibilidad misma de que algo exista, la existencia de lo mejor y lo peor…, de tal modo que caen en una situación de inaceptables consecuencias de carácter ontológico, gnoseológico, lingüístico y ético. Paralelamente, de la argumentación de Aristóteles se desprende que el principio de no contradicción constituye la condición de posibilidad de la realidad, del conocimiento, del lenguaje significativo y del discurso ético. Significativamente, el libro finaliza con una referencia al motor primero, motor eterno de todas las cosas que permanece él mismo inmóvil, en el que parece mostrarse de modo supremo la autoidentidad exigida por el principio de no contradicción. A la vista de todo ello, no cabe duda de que los recursos dialécticos juegan un papel fundamental en la conformación de la filosofía primera aristotélica. Y en vista de todo podría plantearse incluso la cuestión de si filosofía primera y dialéctica deben ser identificadas. Adelantaré que tal identificación no es aceptable, si bien a lo largo del pasado siglo el estudio de la dialéctica aristotélica en la conformación de su filosofía primera ha sido un tema de permanente interés en el mundo académico. Efectivamente, el notable interés por la dialéctica aristotélica es un fenómeno que ha ocupado toda la segunda mitad del siglo XX y que no ha menguado con el cambio de siglo. Frente a la escasez de investigaciones desarrolladas durante la primera mitad, a partir de 1950 se despertó un renovado interés por el estudio de la dialéctica del Estagirita, tanto por describir su caracterización general como por definir su papel dentro de la

obra global del filósofo.[42] Este interés por la dialéctica aristotélica culminó con la celebración de las importantes reuniones científicas de Oxford en 1963[43] y Padua en 1967.[44] Por su trascendencia en el debate posterior sobre el papel de la dialéctica en la configuración de la filosofía primera aristotélica, tema del presente trabajo, merecen ser destacados los estudios de Aubenque (1970) y Berti (1970), ambos leídos durante la primera jornada del *symposium* de Padua. El tema no era nuevo; de hecho, el vínculo entre dialéctica y metafísica ya había sido tratado por los propios Aubenque (1987) y Berti (1965) y por el estudioso italiano Lugarini (1959) y (1961),[45] en una serie de trabajos que iba a constituir la referencia obligada en el estudio de las relaciones entre dialéctica y filosofía primera. A los trabajos citados se sumarían en los años posteriores nuevas e importantes aportaciones de numerosos especialistas.[46] En este contexto, merece ser destacado el tenaz y fructífero trabajo que sobre numerosos aspectos de la dialéctica antigua han realizado durante décadas los profesores Pierre Aubenque y Enrico Berti, trabajo al que hay que añadir el desarrollado más recientemente por la profesora Cristina Rossitto. Las decisivas aportaciones de estos tres autores han sido reunidas en tres valiosísimos volúmenes de reciente publica-

---

42 A la primera mitad de siglo pertenecen, no obstante, los trabajos clásicos de Regis (1935) y Le Blond (1970). Importantes aportaciones posteriores sobre la caracterización general de la dialéctica aristotélica son: Weil (1951), Croissant (1986), Perelman (1952) y (1958), Vianno (1958), Lugarini (1959) y (1961), Sichirollo (1963) y (1965), y la extensa y erudita introducción de Brunschwig (1967) a la edición de *Topiques*.

43 Actas reunidas en Owen (1968).

44 Actas reunidas en VV. AA. (1970).

45 En el trabajo de 1961, Lugarini rebaja notablemente la importancia atribuida a la dialéctica en la constitución de la metafísica aristotélica. En la obra de Lugarini, además, merecen ser destacadas dos importantes aportaciones al conocimiento general de la filosofía aristotélica: 1) la constatación de que la apodíctica aristotélica no es tanto una metodología de búsqueda científica cuanto una metodología de exposición, es decir, de enseñanza o de comunicación de los contenidos de una ciencia axiomatizada y completa, tesis asumida hoy en día por gran parte de los aristotelistas que fue retomada y desarrollada posteriormente por Barnes (1969); y 2) la constatación de que los contenidos de la *Metafísica* pueden ser ordenados y estructurados en torno al esquema básico *aporeîn-diaporeîn-euporeîn;* de este esquema se sirven, entre otros, Couloubaritsis (1978-1979), Barnes (1980), Berti (1980) y Rossitto (1993).

46 Destacan las aportaciones de Leszl (1970) y (1975), Sichirollo (1973), especialmente el capítulo IV, dedicado a la dialéctica aristotélica, Evans (1977), Couloubaritsis (1978-1979), Irwin (1976-1977) y Barnes (1980).

ción.[47] Teniendo siempre presente tan valioso material, la cuestión a la que se quiere responder en el presente trabajo es la siguiente: ¿qué papel juegan los procedimientos dialécticos en la conformación de su filosofía primera aristotélica? Y más concretamente, ¿qué es dialéctico y qué no lo es en el procedimiento diaporético aplicado en la *Metafísica*? Las respuestas elaboradas durante las últimas décadas han abandonado la tradicional exclusión mutua entre dialéctica y filosofía primera a favor de una unánime e incuestionable admisión de la dialéctica en la constitución de la filosofía primera. El debate, por consiguiente, se sitúa en valorar la importancia de la primera en la constitución de la segunda. Veamos más de cerca qué es lo que se ha dicho sobre el vínculo entre dialéctica y metafísica aristotélicas.

En «La dialectique chez Aristote», trabajo presentado en el *symposium* de Padua, Aubenque vuelve a defender el punto de vista ya desarrollado en *Le problème de l'être chez Aristote,* donde el autor argumentaba la identificación *de hecho* de dialéctica y metafísica. Según la exposición de Aubenque, lo que Aristóteles desarrolla en el libro IV de la *Metafísica* a propósito de la ciencia del ser en cuanto ser (= ciencia del ente en cuanto ente), es lo mismo que lo que le atribuye más brevemente a la dialéctica en el libro I de los *Tópicos:* superar la pluralidad de las ciencias particulares mediante un discurso más abierto que pueda comunicarlas, y establecer mediante procedimientos dialécticos los principios comunes a todas ellas, como es el caso del principio de no contradicción. A juicio de Aubenque, en la medida en que el establecimiento del principio de no contradicción no se lleva a cabo mediante procedimientos apodícticos, sino mediante el procedimiento dialéctico de la refutación, el principio de no contradicción, que constituye el fundamento de toda demostración ulterior, no podría ser realmente demostrado. Tal como ya había hecho en *Le problème de l'être…,* Aubenque se pregunta de nuevo: «¿Diremos que la ciencia del ser en cuanto ser se confunde con la dialéctica?», para responder a continuación:

> No lo creemos. […]. Pero podría ocurrir que hubiera coincidencia *de hecho* [el subrayado es mío] en el caso de que la filosofía no llegara a constituirse como ciencia y permaneciera en el plano de la búsqueda y la tentativa. […]. Si la búsqueda y la tentativa son el asunto de la dialéctica, entonces la

47 Se trata de las colecciones de artículos de Aubenque (2009), Berti (2008) y Rossitto (2000).

> ciencia del ser en cuanto ser es dialéctica, en la medida en que ella, por razones que no son el signo de un fracaso, sino que corresponden a su misma esencia, no puede llegar a constituirse como ciencia (1987: 27-29).

En efecto, en la medida en que toda proposición científica cumple las reglas de *dependencia* (según la cual toda proposición proviene de axiomas) y de *univocidad* (según la cual toda proposición pertenece a un género determinado), no cabría hablar científicamente ni de los primeros principios ni de la totalidad, material que constituye, precisamente, el objeto de la dialéctica y de la ciencia del ser en cuanto ser. En el ámbito del conocimiento de los primeros principios y de la totalidad no cabría por consiguiente más posibilidad que «la discusión razonable» (p. 30). Para expresarlo de otro modo, según la interpretación de Aubenque, dialéctica y filosofía primera se identifican *en su limitación,* es decir, en la imposibilidad de ambas por llegar al establecimiento de verdades mediante demostración. La tesis defendida por Berti en «La dialettica in Aristotele», leída también en la primera jornada de Padua, constituye en cierto modo el contrapunto de la tesis de Aubenque. Al igual que el erudito francés, Berti identifica dialéctica y filosofía en Aristóteles; pero mientras que Aubenque las identifica en su limitación, Berti las identifica *en su poder demostrativo*. El autor italiano rechaza el modo habitual en que la dialéctica aparece confrontada con la ciencia; rechaza la idea de que, frente a la verdad que puede procurar la ciencia, la dialéctica simplemente sea capaz de ofrecer opinión y que, en el mejor de los casos, la dialéctica no sea sino una introducción a la ciencia. Berti recuerda que es el propio Aristóteles quien señala, entre los usos de la dialéctica, la distinción de lo verdadero de lo falso mediante el desarrollo de las consecuencias opuestas ante una misma dificultad.[48] A juicio de Berti, la dialéctica constituye un modo legítimo y eficaz de establecer la verdad y la falsedad, de construir un saber positivo coherente con las exigencias que debe satisfacer el conocimiento filosófico, por lo que la dialéctica entraría de lleno en el ámbito del conocimiento. Al igual que Aubenque, pero a fin de llegar a la conclusión opuesta, Berti esgrime la demostración dialéctica del principio de no contradicción para

48 Así lo afirma el Estagirita en *Top*. I 2, 101a35-36: «[la dialéctica] es útil […] porque pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa».

ilustrar que «tal argumentación dialéctica da lugar a un verdadero saber» (p. 74). Una similar valoración de la dialéctica aristotélica defienden Sichirollo (1973), Irwin (1976-1977), Leszl (1975) y Barnes (1976-1977), autores para quienes la dialéctica constituye, en su aspecto crítico o peirástico, no solo un estadio preliminar del desarrollo de la ciencia, sino el verdadero método a través del cual se llega a la verdad, es decir, a la constitución positiva y constructiva de la ciencia.[49] A juicio de todos los autores citados, las ciencias particulares no solo se sirven de numerosos procedimientos dialécticos, de tal modo que cabe afirmar que la dialéctica participa en la construcción positiva del saber, sino que en algunos ámbitos, como es el caso de la metafísica o de la ética, la dialéctica constituiría el único procedimiento posible. En lo que respecta a la importancia atribuida a la dialéctica en el proceso de constitución de la ciencia del ente en cuanto ente *(tò òn hêi òn),* puede observarse que la opinión de estos autores no difiere notablemente de la de Aubenque; la diferencia entre la posición de aquellos y la del erudito francés radica en la distinta valoración que aquellos y este conceden a la calidad del conocimiento que pueda establecerse mediante los procedimientos dialécticos, pero no a la importancia atribuida a la dialéctica en la constitución de la filosofía primera y de las ciencias particulares. Una valoración diferente ha sido defendida por Lugarini (1961) y, posteriormente, por Couloubaritsis (1978-1979). Ya ha sido comentada la trascendencia que, en varios sentidos, tuvo la publicación del trabajo de Lugarini «Dialettica e filosofia in Aristotele». En ese primer trabajo, Lugarini afirmaba que «la dialéctica […] resulta *de hecho* [el subrayado es mío] el método mismo de la filosofía» (1959: 67). El erudito italiano entendía la dialéctica aristotélica principalmente como diaporética y se servía del esquema básico *aporeîn-diaporeîn-euporeîn* para describir la estructura de la *Metafísica* y subrayar así la importancia de la dialéctica en su constitución. Sin embargo, en su posterior trabajo de 1961, Lugarini renuncia a identificar dialéctica y filosofía, y rebaja el papel de la dialéctica en la constitución de la filosofía primera. Según su nueva interpretación, Lugarini limita la implicación de la dialéctica a los momentos aporético

49 Sichirollo (1973), Irwin (1976-1977) y Leszl (1975) analizan casos tomados de la ciencia del ente en cuanto ente, mientras que Barnes (1976-1977) analiza casos tomados de la ética y la física aristotélicas.

y diaporético, pero la excluye del momento euporético, que correspondería al momento científico, positivo y no dialéctico de la solución:

> La identificación de la dialéctica, tal como es concebida por Aristóteles, con el método de la filosofía es sostenida también en mi trabajo *Dialettica e filosofia in Aristotele*. La ulterior profundización en la cuestión, […], me ha convencido posteriormente de la necesidad de circunscribir un poco la tesis propuesta en aquel trabajo. Para Aristóteles, en efecto, la dialéctica (entendida siempre como método discursivo) entra solo en los dos primeros momentos del filosofar: en el aporético y en el diaporético. Por motivo de su desarrollo dialógico ella permanece por el contrario excluida de la fase más estrechamente epistémica del filosofar y en general de la búsqueda científica que es el momento euporético en el que se trata de formular un «logos» explicativo de la cosa misma (1961: 167-168, n. 30).

Así pues, según Lugarini, aun siendo fundamental el papel jugado por la dialéctica en la constitución de la filosofía primera, su presencia no es ni suficiente ni exclusiva, de modo que, junto con los procedimientos dialécticos de las ciencias, habría que considerar también la presencia de una fase euporética, no dialéctica, de argumentación positiva en la que Aristóteles establecería su propio pensamiento. A una conclusión similar llega Couloubaritsis (1978-1979), quien reconoce explícitamente su deuda con el erudito italiano.

Matizadas pero importantes diferencias se dan, por consiguiente, en el modo de valorar la presencia de la dialéctica en la constitución de la filosofía primera. ¿Existe alguna declaración en la que el Estagirita se pronuncie claramente a este respecto? Entiendo que sí: en primer lugar, debe valorarse el hecho de que en numerosas ocasiones Aristóteles distingue dialéctica y filosofía de un modo explícito.[50] Pero, además, la opinión del Estagirita sobre el poder y los límites de la dialéctica en la conformación de la filosofía primera está expresada de modo inequívoco en dos pasajes, uno perteneciente al libro primero de los *Tópicos,* y otro al libro III de la *Metafísica,* textos, por otra parte, considerados unánimemente «dialécticos». En el libro primero de los *Tópicos,* Aristóteles enumera los usos de la dialéctica del siguiente modo:

---

50 *Cf. Top*. I 14, 105b30-31, VIII 1, 155b7-12 y *Met*. IV 2, 1004b17-27. La distinción entre dialéctica (y retórica) y ciencias, en *Rhet.* I 1, 1355b8, 25-34, 1358a10-35, 1359b8-10 y *An. Post.* I 11, 77a26-35.

> [la utilidad de la dialéctica] lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos de filosofía. […]; para los conocimientos de filosofía, porque, *a*) *pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa*. Pero es que *b*) *además es útil para las cuestiones primeras propias de cada conocimiento*. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos del conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello, es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio y exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todas las ciencias (I 2, 101a25-b4)

Es indiscutible que el Estagirita atribuye a la dialéctica un valor filosófico de primera magnitud; el texto hace referencia, en primer lugar, al método diaporético, al que le atribuye la capacidad de favorecer el acceso a la verdad y a la falsedad sobre cuestiones de pertinencia filosófica; en segundo lugar, a los primeros principios, cuyo establecimiento pertenece a la dialéctica, al entender que los principios, en cuanto principios, no pueden ser establecidos mediante procedimientos apodícticos, sino mediante procedimientos indirectos ajenos a la silogística. A lo largo de la *Metafísica,* Aristóteles hace uso, tal como ya hemos visto, de los procedimientos dialécticos señalados en este fragmento, tales como el desarrollo diaporético o la demostración refutativa de los principios primeros de la demostración. Sin embargo, es el propio Aristóteles quien establece también los límites de tales procedimientos en la constitución del conocimiento, y así lo manifiesta claramente en la introducción del libro III de la *Metafísica*. En efecto, al comienzo del libro de las aporías, Aristóteles describe las fases del método diaporético del siguiente modo:

> Es necesario, con vistas a la ciencia que estamos buscando, que nosotros nos dirijamos primeramente a esas cuestiones sobre las que en primer lugar deben *plantearse aporías (aporêsai);* y son tales cuantas cuestiones acerca de las cuales algunos han sostenido opiniones distintas, y también, aparte de esas, si alguna otra resulta que ha sido pasada por alto. Para aquellos que desean *encontrar una salida adecuada a las aporías (euporêsai),* les es útil *recorrerlas minuciosamente (diaporêsai),* pues la ulterior salida adecuada no consiste sino en la liberación de lo que previamente era aporético (III 1, 995a25-30).

En este clarificador fragmento del libro III, Aristóteles describe las tres fases que cabe distinguir en el proceso diaporético: 1) el establecimiento de las aporías o dificultades, tanto las heredadas de la tradición como aquellas

que hayan podido pasarse por alto en el pasado; 2) el recorrido minucioso de las aporías, fase que consiste en la deducción a partir de premisas dialécticas *(éndoxa)* de las dificultades derivadas de cada una de las tesis contrarias que conforman cada aporía; y 3) el desarrollo de la solución positiva para cada una de las cuestiones aporéticas planteadas. Estas tres fases pueden ser descritas, respectivamente, como *aporética, diaporética* y *euporética*. De la lectura del texto se desprende que la fase euporética posee una naturaleza propia, distinta y no derivada directamente de la fase diaporética, por mucho que esta represente un momento *útil* (*proúrgou,* a28) en el proceso global de búsqueda de la solución final. Dicho de otro modo: tanto de lo expresado por Aristóteles en el citado fragmento como de su posterior modo de enfrentarse a la búsqueda de soluciones para las aporías a lo largo de los libros centrales de la *Metafísica,* cabe afirmar con seguridad que la fase euporética va más allá de lo establecido por los procedimientos propiamente dialécticos de las fases aporética y diaporética del proceso. Y, efectivamente, en la *Metafísica* encontramos numerosos casos de aporías cuya solución se encuentra en un plano distinto del desarrollo diaporético expuesto a lo largo de III 2-6, un plano que supone una nueva concepción filosófica propiamente aristotélica.

III
ENTE, SUBSTANCIA, FORMA Y MOTOR INMÓVIL

¿Cómo estructura Aristóteles todo este material? Responder a esta cuestión supone abordar la tercera fase de elaboración de la *Metafísica* o fase euporética. La cuestión, recordémoslo, es precisar cuáles son las causas y principios de la realidad, una cuestión que, desde la perspectiva del propio Aristóteles, no es nueva, sino que abarca toda la tradición filosófica griega. El proceso recorrido por el filósofo puede ser estructurado en torno a tres grandes pasos: *a*) en primer lugar, Aristóteles parte de un modo de entender el ente *(tò ón),* es decir, aquello que expresamos cuando afirmamos que algo *es*. En la investigación de esa cuestión Aristóteles asume dos tesis: 1) el *ente* o *ser* se dice de muchos modos; y 2) El modo privilegiado de ser es *ser substancia; b*) en segundo lugar, Aristóteles investiga el modo en que debe entenderse la substancia, la *ousía*. Aristóteles asume que el modo primero de ser y entender la substancia es *ser forma; c*) en tercer lugar, Aristóteles culmina su investigación con el estudio de la forma primera, que identifica con el *motor inmóvil,* con la divinidad.[1] Recorramos brevemente estos tres pasos.

---

1 Los libros centrales de la *Metafísica* han sido exhaustivamente analizados en recientes monografías. Las principales son las siguientes: Bostock (1994), Cassin y Narcy (1989), Elders (1961 y 1972), Furth (1986), Grayeff (1974) y Kirwan (1971).

Ser (*ente*) como *substancia*

En el primer capítulo del libro VII de la *Metafísica,* Aristóteles establece la estrecha conexión existente entre el *ente (tò ón)* y la *substancia (hē ousía):* «[…] la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es el *ente,* viene a identificarse con esta: ¿qué es la *substancia*? (1, 1028b2-3)». A fin de justificar la identificación entre ente y substancia, Aristóteles parte de una población de realidades cuya existencia no pone en duda: las substancias sensibles. Efectivamente, al comienzo del capítulo VII 2 Aristóteles acepta que la condición de substancia de los cuerpos se muestra «con total evidencia *(phanerṓtata)*». Entre este tipo de substancias, Aristóteles señala «los animales y las plantas y sus partes, y los cuerpos naturales como el fuego, el agua, el aire […] el firmamento y sus partes, astros, luna y sol (1028b9-13)», para añadir inmediatamente que es necesario investigar «si son estas las únicas substancias o hay también otras (1028b13-14)». Situado en el ámbito de las substancias sensibles, el filósofo asume dos ideas que actúan como premisas de la investigación: *a*) «ente» se dice de muchos modos;[2] *b*) ser substancia es el modo primero entre todos los modos de ser.[3] De la confirmación de estas dos premisas depende la justificación de la investigación de la substancia como modo de acceso al conocimiento del *ente*.

¿Qué significa que «ente» y «ser» se dice de muchos modos? En el contexto de la ontología aristotélica *ente (tò ón)* y *ser (eînai)* expresan originalmente una pluralidad de significados irreductibles entre sí pero referidos en última instancia a un solo principio, la substancia. En *Met*. V 7 Aristóteles expone los distintos modos en que puede afirmarse que algo *es:* según la conocida clasificación del filósofo, *que es* puede decirse *accidentalmente (katà symbebēkós), por sí (kath'autó), verdadero (alēthés)* y *falso (pseûdos),* y *en potencia (dynámei)* y *en acto (entelecheíai)*.[4] Por *accidental*

---

2 *Cf.* VII 1, 1028a10: *tò òn légetai pollachos*. *Cf.* también I 3, 992b18 ss., IV 2, 1003a33, 1003b5, V 7; 10, 1018a35, 11, 1019a4 ss., VIII 2, 1026a33-b2, 4, 1028a5 ss., XI 3, 1060b32 ss., 1061b11, 1064b15, XIII 2, 1077b17, XIV 2, 1089a7 y 1089a16.

3 *Cf.* VII 1, 1028a32; *cf.* también IV 2, 1003b16-19.

4 Este mismo esquema se retoma posteriormente en VII 2, 1026a33-b2, X 10, 1051a34-b1 y XIV 2, 1089a26-28. Es importante retener que en la clasificación realizada por Aristóteles los modos de ser no se reducen a los accidentes y al ser *por sí,* ni el ser *por*

Aristóteles entiende «aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no necesariamente ni la mayoría de las veces (V 30, 1025a14-15)», tal que *el hombre es músico,* pero también «las propiedades que pertenecen a la cosa por sí misma sin formar parte de su substancia (V 30, 1025a31)», tal que *pertenece al triángulo tener dos rectos*. Aristóteles distingue también *ser como verdadero,* tal que *Sócrates es músico* y *no ser como falso,* tal que *la diagonal no es conmensurable con el lado*. Se trata de un sentido que debe ser entendido simplemente como una afección de la mente del sujeto pensante. Tanto el modo de ser accidental como el ser en cuanto verdadero y falso son considerados por Aristóteles modos de ser de segundo orden, pues «la causa del uno es indeterminada y la del otro es cierta afección del pensamiento (VII 4, 1027b34)», e incluso manifestará que «el accidente parece estar próximo a lo que no es (VI 2, 1026b20)». En cuanto al modo de ser *en potencia* y *en acto,* distinción de enorme importancia dentro de la ontología aristotélica, hay que destacar el hecho de que tampoco constituye un significado unívoco, sino que adquiere distintos significados en función de los otros modos de ser. Junto a estos tres modos de ser, Aristóteles destaca un modo de ser primero de ser, que es el ser *por sí*. A juicio del filósofo, el ser *por sí* es el modo de ser que deberá ser analizado en vistas al estudio de la relación existente entre ser y substancia. En el grupo de significados reunido en la expresión *lo ente* o *ser por sí,* Aristóteles se ocupa de «todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación (V 7, 1017a23)»,[5] es decir, de todas las categorías del *ente,* y no solo de la categoría de

---

sí se reduce a la substancia; el ser *por sí* incluye también las figuras de las categorías. Para un análisis detallado de los distintos modos de ser, puede consultarse Brentano (1995).

5 En lo que respecta a esta afirmación de Aristóteles, es clarificador el comentario de Tomás Calvo (1988: 224, n. 31): «A primera vista […] cabría esperar que Aristóteles, tras ocuparse del *ente accidentalmente,* se refiera ahora exclusivamente a la *ousía,* a la substancia, como aquello que es *por sí*. Sin embargo, Aristóteles afirma que son por sí *todas* las cosas significadas por las categorías y, por lo tanto, también las significaciones correspondientes a las categorías de los accidentes. […]. Esta fórmula [*por sí*] no se refiere a la relación entre sujeto y predicado […], sino *a la relación entre los distintos predicados posibles y el ser*: las determinaciones correspondientes a cualquier categoría son por sí, es decir, en cuanto tales, y de modo inmediato *expresan distintos modos de ser,* sea cual sea la relación que, a su vez, guarden con el sujeto». Según esta interpretación, las categorías no solo admiten una interpretación lingüística, lógica y semántica, sino también ontológica, en la medida en que manifiestan modos de ser por sí no reducibles posteriormente. Una breve pero precisa interpretación de la cuestión se encuentra en Kung (1986: 3-18).

substancia. En este sentido, debe tenerse en cuenta la importante precisión de que las categorías descritas por Aristóteles no hacen referencia a las realizaciones concretas que en cada caso puedan darse en un sujeto determinado y que son expresables en el lenguaje mediante proposiciones de hecho, sino a las *figuras* que manifiestan modos de ser *por sí* ulteriormente irreducibles. Esa es la razón por la que todas las categorías del ser —y no solo la categoría de substancia— son integradas por Aristóteles en el sentido primordial de ser. De las varias listas confeccionadas por el filósofo, la más conocida pertenece a las *Categorías: substancia (ousía), cantidad (posón), cualidad (poión), relación (prós ti), lugar (poú), tiempo (póte), situación (keisthai), posesión (échein), acción (poîein)* y *pasión (páschein)*.[6]

Sin embargo, si se admite la existencia de cuatro modos de ser, e incluso la multiplicidad de significados dentro de cada uno de esos modos —por ejemplo, la multiplicidad irreducible de las figuras de las categorías dentro del ser *por sí,* o la multiplicidad de sentidos de la potencia y el acto—, ¿cómo puede justificarse la existencia de una ciencia del ente en cuanto ente *(tò òn hêi ón),* habida cuenta de que el *ente* constituye una multiplicidad y no un género? La solución de Aristóteles a esta cuestión viene dada mediante la referencia de todos los modos de ser a un único principio: «La expresión *algo que es* se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera *homonimia* (IV 2, 1003a34-35)». Todo aquello que llamamos *ser* o *ente* recibe esa denominación por referencia a cierta naturaleza *por analogía, y* no simplemente *por homonimia* o *equívocamente;* la naturaleza a la que Aristóteles se refiere es la substancia:

> [… *algo que es* se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas <se dice que son> por ser substancias, de otras por ser afecciones de la substancia, de otras por ser un proceso hacia la substancia, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores, ya de la substancia ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la substancia, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la substancia. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que es *algo que no es* (IV 2, 1003b6-10).

6 *Cf. Cat*. IV. Una lista de 10 categorías aparece también en *Top*. IX 103b23, con la diferencia de que la categoría de *ousía* es sustituida por la de *tí esti*. Y otra lista más, conteniendo solo las 8 primeras categorías, en *Phys*. V 225b5-9. Para un análisis detallado de las categorías, véase Trendelenburg (1994).

La referencia última de todos los modos de ser a la substancia justifica la afirmación de la primacía de la substancia sobre el resto de los modos de ser y, consecuentemente, la investigación de la substancia como vía de acceso a la investigación del ser. Todo ello, a su vez, justifica la posibilidad de una ciencia del ente en cuanto ente. Así pues, la substancia es el modo primero de ser. ¿Cuáles son los criterios por los que Aristóteles atribuye la primacía del ser a la substancia? A lo largo de los libros centrales, el Estagirita se esfuerza en dar respuesta a esta cuestión. El primero de los criterios establecidos por Aristóteles para establecer la primacía de la substancia sobre el resto de modos de ser modos lo constituye el criterio de dependencia; en el citado fragmento de IV 2 aparecen expuestos los modos en que puede ser entendida la dependencia respecto a la substancia. Aristóteles resume en VII 3 su postura mediante la siguiente afirmación: «Quede esquemáticamente dicho qué es la substancia: aquello que no <se dice> de un sujeto, pero de ello <se dicen> las demás cosas (1029a8)».[7] Substancia es, por consiguiente, aquello que no es afirmado de un sujeto ni se halla en un sujeto, sino que todo se dice en referencia a ella y existe en torno a ella. Todos los modos de ser y todas las categorías son y se dicen en relación con la substancia. Ahondando en el tema de la primacía de la substancia y de la dependencia de todas las otras formas de ser, Aristóteles investiga aquellos sentidos en que puede afirmarse que la substancia es prioritaria o primera, llegando a la siguiente conclusión:

> […] *primero* se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la substancia: en cuanto a la *definición,* en cuanto al *conocimiento* y en cuanto al *tiempo*. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predican es capaz de *existencia separada,* sino solamente ella. Y también es ella primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una de las demás está incluida necesariamente la de la substancia); y, en fin, pensamos que conocemos cada cosa, sobre todo, cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, más que si sabemos la cualidad, la cantidad o el dónde (VII 1, 1028a31-b1).

La prioridad de la substancia en cuanto realidad capaz de *existencia separada* constituye el correlato ontológico de la prioridad de la substancia en el decirse, pues el decirse todo en relación con la substancia tiene su origen en la existencia separada de la misma, en su independencia con

7 *Cf.* también *Cat*. 5, 2a11.

respecto a cualquier otro modo de ser no substancia. Mientras que las substancias son separadas o independientes, las no substancias dependen de aquellas; y mientras las no substancias existen necesariamente en substancias como sujetos, estas no existen sino en sí mismas. Esta diferencia indica una asimetría ontológica fundamental entre la substancia y el resto de modos de ser. En este sentido, puede afirmarse también que las substancias constituyen realidades básicas desde el punto de vista ontológico, y que esta prioridad de la substancia conlleva la prioridad en el tiempo.[8] Ni las propiedades ni las nociones universales poseen la independencia ontológica necesaria para poder ser considerados substancias. Por otro lado, la prioridad de la substancia en cuanto a la *definición* se explica por el hecho de que la definición de cualquier ser no substancial incluye la definición de una substancia. Por el contrario, cualquier substancia puede ser definida sin hacer mención a una realidad no substancial. Para entender la relación entre definición y substancia hay que recordar que a la pregunta por la substancia se responde recurriendo, precisamente, a la definición, de modo que puede afirmarse que la definición constituye el predicado que indica la substancia. La definición, en efecto, no es un enunciado simplemente lingüístico, sino ontológico, indicativo de la causa del ser. Por consiguiente, definición en sentido primero habrá solamente de la substancia, mientras que de las no substancias habrá definición en un sentido derivado. El carácter secundario de la definición de la no substancia no responde tanto a su dependencia de la substancia respecto al contenido de su definición, cuanto a su dependencia de la substancia en lo que respecta a su completud; así, la definición del ser no substancia «de tres codos», aunque no varía dependiendo de la substancia, sí que necesariamente se da en una substancia. Siguiendo el ejemplo propuesto por el propio filósofo, lo que se define es más bien *tres-codos-en-una-substancia* y no solo *tres codos*. Finalmente, la prioridad de la substancia respecto al *conocimiento* es una consecuencia de la prioridad en la definición: es más importante conocer lo que una cosa es que conocer cualquiera de sus propiedades. A su vez,

8 A este respecto, es clarificador el comentario de Ross (1997: 160-161): «It seems best to suppose with Alexander that next words (ll. 33 f) are meant to explain *chronoi*. That which can exist without other things while they cannot exist without it may naturally be said to exist before other thing. […]. Alexander is probably right in supposing that ll. 34-36 refer to *logoi* and ll. 36-b2 to *gnósei*».

conocemos una cualidad o una cantidad en sentido completo cuando conocemos lo que una u otra son; pero ambas las conocemos en su pleno sentido por medio de la definición, que a su vez conlleva el conocimiento de la definición de la substancia. Parece claro, por consiguiente, que los tres modos de prioridad de la substancia están interrelacionados: la prioridad en cuanto al conocimiento es una consecuencia de la prioridad en cuanto a la definición, y esta, a su vez, es una consecuencia del carácter básico (y anterior) de la substancia en el orden de la existencia. ¿Justifica la prioridad de la substancia su estudio en vistas a la investigación del *ente*? El propio Aristóteles responde claramente a esta cuestión:

> […] en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación. Por tanto, si esto es la substancia, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y causas de las substancias (IV 2, 1003b16-19).

Así pues, a juicio del Estagirita los principios y las causas de las substancias son, a su vez, principios y causas del ser de las no substancias; y, por consiguiente, al investigar los principios y el ser de la substancia se están investigando también los principios y el ser de las no-substancias. Respondiendo a la cuestión planteada al comienzo del epígrafe, la cuestión central de la ciencia del ente en cuanto ente puede transformarse en la siguiente cuestión: ¿Cuáles son los principios y causas de la substancia?

Substancia como forma y esencia

Una vez admitido que el modo privilegiado de ser corresponde a la substancia, Aristóteles dirige la investigación al descubrimiento de la realidad que pueda ostentar tal título. La cuestión es tratada por el Estagirita principalmente en los libros VI, VII y VIII. Aunque en ningún lugar de su obra recoja sistemáticamente las características que debe reunir la substancia para poder ser considerada como tal, y a pesar de que los opositores a substancia en sentido primero son numerosos, Aristóteles llega finalmente a la firme conclusión de que la substancia es la *forma,* identificada con la *esencia* expresada en el enunciado de la definición. El principal texto sobre los posibles candidatos a adquirir en sentido pleno la condición substancia lo encontramos en VII 3: «La substancia se dice, si no en más sentidos, al

menos fundamentalmente en cuatro: […] la *esencia (tò tí ên eînai),* el *universal (tò kathólou),* el *género (tò génos)* y […] el *sujeto (tò hypokeímenon)* (1028b33-36)». Unas líneas más adelante añade: «Parece que substancia es, en grado sumo, el *sujeto* primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la *materia (hē hýle),* en otro sentido la *forma (tò eîdos),* y en un tercer sentido el *compuesto (tò sýnolon)* de ambas (1029a2-4)». Una clasificación similar es recogida en VIII 1, capítulo que recoge las principales tesis expuestas en el libro VII:

> Pasemos ahora a las substancias aceptadas unánimemente. Estas son las sensibles *(hai aisthētaí).* Y las substancias sensibles tienen todas la materia. Y substancia es el sujeto *(tò hypokeímenon):* en cierto modo la materia *(hē hýle)* (y llamo materia a aquello que en acto no es algo determinado, pero en potencia es algo determinado); en otro sentido, el enunciado *(ho lógos)* y la forma *(hē morphḗ)* que, siendo algo determinado, es separable en la definición; en tercer lugar, en fin, el compuesto de ellas *(tò ek toútōn = tò sýnolon)* (1042a24-32).

Sin salir del ámbito de investigación de las substancias sensibles, Aristóteles propone varias alternativas, si bien se decanta en un principio por el *sujeto primero* como modo de ser identificado con la substancia. Esta elección es coherente con lo afirmado por el filósofo en distintos lugares de su obra: la característica primera de la substancia consiste en no predicarse de ningún sujeto sino predicarse todo lo demás de ella.[9] Sin embargo, habida cuenta de que, tal como el propio Estagirita admite en VIII 1, bajo este criterio son tres las realidades que podrían responder al nombre de substancia —la materia, la forma y el compuesto de ambas—, parece necesario tomar en consideración otros criterios a fin de aclarar a cuál de ellas corresponde la condición de substancia en mayor grado.

Si se analizan las características que Aristóteles atribuye a la substancia, puede entonces comprobarse que la materia solo puede ser considerada substancia en un sentido derivado y secundario. Y, por otro lado, puede leerse en V 8 que, además de *a*) aquello que no se predica de ningún otro sujeto sino que todo se predica de ello, Aristóteles señala como substancia: *b*) «lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predican de un sujeto (1017b15-16)», *c*) «las partes inmanentes de tales cosas, si las

9 *Cf.* V 8, 1017b10-14 y VII 3, 1029a7-8.

delimitan y expresan algo determinado (1017b18-19)» y *d*) «la esencia cuyo enunciado es la definición (1017b23)». E inmediatamente Aristóteles resume: «[…] la substancia se denomina: de una parte, 1) el *sujeto último* que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo 2) *algo determinado (tóde ti)* es también capaz de 3) *existencia separada (choristón)*». Es evidente que el primero de estos tres significados hace referencia a lo expresado previamente en *a*), mientras que el segundo y el tercero, como veremos inmediatamente, hace referencia a lo expresado en *b*) y *d*), que indican la forma o estructura formal de la cosa; el significado *c*), por su parte, hace referencia a la doctrina de pitagóricos y platónicos, que es rechazada expresamente por Aristóteles en numerosos lugares de su obra.[10] De un modo mucho más extenso, Aristóteles desarrollará a lo largo de VII 3 lo esbozado en V 8. Finalmente, a las citadas tres características atribuidas a la substancia —ser el *sujeto último* que ya no se predica de otra cosa, ser *algo determinado* y ser capaz de *existencia separada*—, Aristóteles añade otras dos: 4) el *constituir una unidad* más que un agregado informe[11] y 5) el *existir en acto* más que en potencia, hecho que garantiza precisamente la condición unitaria de la substancia.[12] Con respecto a estas dos características, Aristóteles establece en el capítulo VII 12 el carácter unitario de la substancia a partir del análisis de la definición, entendida como un enunciado que constituye un todo unitario en lugar de un agregado informe de rasgos múltiples.[13] En este capítulo, Aristóteles demuestra que la unidad de la definición se debe, en primer lugar, a que entre género primero y diferencias, componentes del enunciado de la definición, no se da un vínculo accidental, sino esencial; y, en segundo lugar, a que las diferencias a las que se llega por divisiones sucesivas se reducen en última instancia a la diferencia última, que es la que se identifica con la substancia y la que garantiza su carácter de unidad. En efecto, tal como ya se ha dicho, el carácter unitario de la definición no es sino el correlato del carácter unitario de la substancia, relación que es expresada de modo explícito por el Estagirita: «la definición es un enunciado unitario y de la substancia y, por tanto, ha de ser enunciado de

10 *Cf.* XIII y XIV *passim*.
11 *Cf.* VII 12 y VIII 6 *passim*.
12 *Cf.* VIII 2 y 6 *passim*.
13 El tema de la definición de la substancia por géneros y diferencias ya había sido desarrollado ampliamente por el Estagirita en *An. Post*. II 3-10 y 13.

algo unitario, puesto que la substancia significa algo que es uno y determinado (VII 12, 1037b25-28)». El carácter unitario de la definición responde, por consiguiente, al carácter unitario de la substancia. La vinculación esencial entre la unidad de la definición y la unidad de la substancia es nuevamente expresada en VIII 6:

> ¿cuál es la causa de su unidad? En efecto, todas las cosas que tienen una pluralidad de partes cuyo conjunto no es un amontonamiento, sino que el todo es distinto de las partes, tienen una causa <de su unidad> […] la definición constituye un enunciado que es uno, no porque las partes estén juntas como en la *Ilíada*, sino porque es <definición> de algo que es uno (1045a6-14).

En este mismo capítulo Aristóteles establece, además, que la unidad de las partes de la substancia viene dada por la actualización de lo que es potencia, que no consiste sino en la información de la materia: «la materia y la forma son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto (1045a18-19)». Ello indica una asimetría ontológica entre la potencia y el acto similar a la que se establece entre la substancia y el resto de los modos de ser.

Llegados a este punto, debemos plantear cuál de todos los modos de entender la substancia cumple más plenamente estas cinco características. Si tenemos en cuenta las características atribuidas por el Estagirita a la substancia, se comprueba claramente que la materia solo cumple la primera de ellas, pero no las restantes: la materia, efectivamente, es sujeto que no se predica de ninguna otra realidad, pero no existe como realidad separada y determinada, ni conforma por sí misma una unidad, ni existe en acto; por el contrario, la materia es potencia indeterminada incapaz de existencia sin la presencia de un principio capaz de actualizarla y darle unidad. Adelantaremos que, dentro de la realidad compuesta sensible, ese principio unificador y actualizador lo constituye la forma, que significa también el *tóde ti* y el *choristón,* donde *tóde ti* significa la determinación formal o esencial más que el individuo empírico o *sýnolon,* y donde *choristón* no hace referencia al individuo empírico sino al *toi lógoi choristón,* es decir, a aquello que es separable mediante el pensamiento, es decir, la forma.[14] Por lo

14 *Cf.* VI 1, 1042a29ss. Es clarificadora la observación de Reale (1995: 235-236, n. 10) al respecto: «Si noti che, qui, Arist. esplicitamente riduce il *tóde ti* all'*eidos*. Contrariamente a quanto comunemente si retiene, *tóde ti* non significa affatto l'*individuo empirico,* il questo qui come qualcuno traduce; l'espressione indica, invece, un carattere che può

tanto, si Aristóteles no admite la materia como modo primero de ser substancia —es decir, como sujeto último, separable, determinado, constituyente de una unidad y en acto— y si se admite, tal como se mostrará más adelante, que el universal y el género no pueden ser substancias, solamente resta como posible respuesta a la pregunta por la substancia aquello que es designado como *esencia* y *forma*. ¿Por qué frente a la tradición presocrática Aristóteles elige la forma más que la materia o el compuesto como substancia en sentido privilegiado? Para responder a esta cuestión no debe perderse de vista, en primer lugar, que el objetivo último de Aristóteles es demostrar la existencia de formas puras exentas de materia, y que la discusión sobre las substancias compuestas constituye solamente la introducción a la investigación de las substancias no sensibles.[15] Pero, además, la preferencia de la forma pura sobre la materia y el compuesto viene determinada por dos hechos que dejan ver la profunda huella platónica en la ontología aristotélica: en primer lugar, porque la esencia constituye el elemento definible del compuesto; en segundo lugar, porque la forma se identifica con la causa final. Veamos más de cerca estas cuestiones.

La relación entre definición y esencia viene establecida por Aristóteles en *Top*. 102a1: «Definición es un enunciado que significa la esencia». Del mismo modo se expresa a lo largo de *Met*. VII 4, donde afirma: «Así pues, el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él (1029b20-21)».[16] Y continúa más adelante: «Por consiguiente, hay esencia de todas aquellas cosas

---

applicarsi sia all'individuo o al concreto determinato, sia alla forma, e significa, precisamente, la *determinatezza essenziale e formale,* e, di conseguenza, quindi l'*essere un qualcosa di formalmente determinato*. Riferito all'*individuo,* esso significherà qualcosa di determinato, come una materia che ha il suggello della sua forma, dalla quale è pienamente determinata; riferito alla *forma*, esso significherà un qualcosa di determinato-*determinante* […]. Per quanto concerne il *choristón* (separabile) riferito alla forma, è chiaro che si debe intendere soprattutto nel senso di *choristón toi lógoi,* vale a dire *separabile col o per il pensiero* […]». *Cf.* también Owens (1978: 386-399) y (1977: 267-287), Bostock (1994: 185-90) y, especialmente, Lear (1988). Para estos autores, la forma, identificada con el *tóde ti,* expresa una realidad ontológicamente separada y definida; estos rasgos, reunidos en la noción de *substancia* entendida como forma o esencia, no se identifican con la realidad particular compuesta de forma y materia.

15 *Cf.* VII 3, 1029b3 ss. y 11, 1037a11 ss.

16 Con esta afirmación Aristóteles introduce una importante matización sobre lo que en este contexto ha de entenderse por la expresión «por sí» *(kath'autó).*

cuyo enunciado es definición (1030a6)».[17] Aristóteles afirmará también que «la definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de las substancias (1030b5)», que inmediatamente identifica con todo aquello «que posee unidad (1030b9)»,[18] siendo precisamente la substancia aquello que posee unidad en sentido primario y fundamental. Por otro lado, la relación entre definición, substancia y esencia establecida por el autor a lo largo de VII 4 es reafirmada en VII 5, capítulo que concluye con un resumen de las tesis defendidas: «Así pues, es evidente que la definición es el enunciado de la esencia, y que la esencia pertenece a las substancias, bien exclusivamente, bien en grado sumo, de modo primario y en sentido absoluto (VII 5, 1031a12-14)». En VII 6, Aristóteles va más allá, afirmando de un modo explícito la identidad entre esencia y substancia: «Desde luego, la cosa singular no parece ser algo distinto de su substancia, y la substancia se dice que es la esencia de cada cosa singular (1031a17-18)». Si cada cosa es su substancia y la substancia se identifica con la esencia, entonces cada cosa consistirá en su esencia. Tal como se afirma, cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, por lo que conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia, pues «<la esencia y la substancia> no solamente se identifican, sino que *también su enunciado es el* mismo (VII 6, 1031b33-34)». En el caso de las realidades sensibles, por consiguiente, aquello en que consiste el ser de la cosa —la esencia, la forma— y la cosa misma se identifican, y ambos vienen expresados por medio de la definición. La importancia de la relación establecida por Aristóteles entre definición, esencia y substancia deriva del hecho de que la definición trata, precisamente, de las causas y principios del ser, por lo que apunta a la estructura ontológica de la cosa y no simplemente a su significado o aspecto lingüístico. A partir de dicha identificación podrá explicarse la posibilidad de la substancia sensible (entendida como *sýnolon* o compuesto de materia y forma) como algo *separable, determinado, constitutivo de una uni-*

17 Es preciso el comentario de Calvo Martínez (1994: 289-280, n. 20) al respecto: «La esencia *(tò tí ên eînai)* es, pues, *lo expresado en la definición;* todo nombre que refiere una substancia (por ejemplo, *hombre*) *significa* la unidad de una esencia que, a su vez, es explicada o des-plegada en la definición».

18 Posteriormente, Aristóteles afirma: «La definición, en efecto, es un enunciado unitario y de la substancia y, por tanto, ha de ser enunciado de algo unitario, puesto que la substancia significa algo que es uno y determinado (VII 12, 1037b25-27)».

dad y en acto. La responsabilidad de todo ello recae sobre la *esencia,* que debe entenderse, por lo tanto, como causa y principio, y que a la postre se identifica con la *forma* dentro de la composición hilemórfica del compuesto.[19] En cuanto a la relación entre definición y materia y compuesto, la postura de Aristóteles queda expuesta en el siguiente fragmento de VII 10:

> […] de la substancia compuesta hay definición en cierto sentido y en cierto sentido no: en efecto, no la hay si se toma con la materia (ya que es algo indefinido), pero sí que la hay de la substancia primera, por ejemplo la del hombre es el enunciado del alma. Y es que la substancia es la forma inmanente de la cual, juntamente con la materia, resulta la que llamamos substancia compuesta (1037a26-30).

La unidad de la cosa compuesta viene establecida, por consiguiente, por la esencia como objeto de definición, mientras que la materia, por su carácter indeterminado y potencial, no es unidad ni será, por lo tanto, definible. En cuanto a la identificación aristotélica de la forma con la causa final, cabe situarla en el contexto de una física marcadamente teleológica. A lo largo de *Phys.* II, Aristóteles distingue dos modos de entender la naturaleza (y más concretamente, el principio interno de movimiento y reposo) como *materia primera* y como *forma o la especie según la definición* (*cf.* 1, 193a28-30), de modo que, tal como asumirá en el siguiente capítulo, el investigador de la naturaleza debe conocer tanto la una como la otra (*cf.* 2, 193b21-27). Sin embargo, la prioridad de la forma sobre la materia en cuanto a naturaleza queda plenamente establecida por el filósofo mediante tres argumentos: porque la naturaleza es fundamentalmente acto realizado *(entelécheia);* porque cada substancia nace de otra substancia determinada formalmente; y porque toda generación es un proceso hacia la forma (*cf.* 2, 193b7-18). Los tres argumentos presentados por Aristóteles a favor de la naturaleza entendida como forma más que como materia ponen de manifiesto la íntima relación existente entre forma y fin, en un contexto marcado por el carácter profundamente teleológico de la naturaleza. La naturaleza entendida como fin es ampliamente tratada

19 La identificación aristotélica de forma y esencia (y ambas con la causa final) aparece claramente expuesta en VII 17, donde el filósofo establece indistintamente como causa de la unidad de la materia la esencia (1041a28) y la forma (1041b8). Esta identificación aparece en otras ocasiones a lo largo de VII 7 y VII 9.

por Aristóteles en numerosos lugares, preferentemente en sus estudios físicos y biológicos. Así, sin salir de *Phys.* II 2, puede leerse:

> Es, pues, evidente que en las cosas naturales lo necesario es lo que llamamos materia y sus movimientos. El físico ha de establecer ambas causas, pero sobre todo la causa final, ya que esta es la causa de la materia y no la materia del fin. El fin es *aquello para lo cual (tò hoû héneka),* y el principio de la definición y del concepto, como en el caso de los productos artificiales (9, 200a31-35).

En su estudio de la naturaleza Aristóteles da prioridad a la causa final, fin o *aquello para lo cual,* que el filósofo identificará con la causa formal en varios pasajes de su obra. Así, en *Phys*. II afirma:

> […] las causas son cuatro […] la materia […] la forma […] lo que hace mover y el fin. Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que estas, pues el hombre engendra al hombre (7, 198a25-27).

Y más adelante: «Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final (II 8, 199a31-33)».[20] La identificación de fin y forma en los seres naturales, establecida por Aristóteles en la *Física* y en los trabajos de biología, es afirmada también en la *Metafísica:* «[…] naturaleza son la materia prima *(prṓtē hýlē)* […] y también la substancia, es decir, la forma *(kaì tò eîdos kaì hē ousía).* Esta es, a su vez, el fin de la generación *(tò télos tês genéseōs)* (V 4, 1015a7-11)».[21] Si la forma de una realidad se identifica con el ser de dicha realidad expresada en su definición, y el fin o causa final es aquello a lo que una cosa o proceso tiende, ¿cómo identifica Aristóteles ambos conceptos en el caso de los seres naturales? La respuesta a esta cuestión viene establecida por el hecho de que el objetivo o fin de la generación de los seres naturales consiste, precisamente, en la adquisición o actualización de su forma, que en su caso se realiza en la materia. Este esquema teleológico le permitirá a Aristóteles explicar la generación de los seres

20 *Cf.* también 194a24-29, *P. A.* 639b14-21, 641b24 ss. y *De Gen. et Corr.* II, 335b6.
21 *Cf.* también VI 4, 1044a36-37.

naturales, pero también su conducta, así como la explicación de determinados procesos de la naturaleza (por ejemplo, la formación de los órganos de los animales)[22] y, de un modo más general, poseer una concepción global de la realidad. Frente a los filósofos presocráticos, Aristóteles subrayará la importancia de las causas formal y final sobre la materia, pues la conducta de los seres naturales no puede explicarse correctamente en términos puramente materialistas. El filósofo asume que formas y fines existen en la naturaleza, y que a ellos se debe la generación, la conducta y la estructura interna de los seres naturales, de modo que, en el mundo natural por él descrito, la presencia de la materia, aun siendo necesaria, no es suficiente para una correcta explicación de la realidad. De lo afirmado en torno a la identificación de forma y fin en la concepción aristotélica del mundo natural pueden destacarse dos ideas fundamentales que habrá que tomar en consideración a la hora de investigar la solución de alguna de las aporías planteadas en el libro III: en primer lugar, que la identificación de la forma con el fin en el contexto de un sistema teleológico constituye el principal argumento aristotélico a favor de la forma o esencia como ser de la substancia sensible; y, en segundo lugar, que la identificación de forma y fin en el caso de los seres naturales otorga a la forma o esencia una manifiesta dimensión teleológica. Resumiendo lo afirmado en este punto, podríamos afirmar que la forma de cada substancia compuesta cabe entenderla como *la esencia de esa cosa expresada en su definición, identificada con el fin, y responsable del ser de dicha substancia, es decir, responsable de que esta sea una realidad unificada, determinada y actual, y no un mero agregado de materia indeterminado y potencial.* Esta caracterización de la forma substancial aristotélica constituye la llave a partir de la cual será abordada la solución de las aporías metafísicas expuestas y desarrolladas en el libro III.

El motor inmóvil

En los anteriores capítulos hemos tratado la investigación aristotélica en torno a la substancia sensible. Aceptada la existencia de las substancias sensibles, hemos visto los distintos modos en que el Estagirita entiende que

22 *Cf. P. A.* 645b14-21.

algo *es* y los modos de ser de la substancia; finalmente, hemos tratado de identificar el principio inherente responsable del ser y de la inteligibilidad de la substancia sensible, principio que hemos identificado con la forma o la esencia. Hemos visto que la investigación en torno a la substancia se lleva a cabo fundamentalmente en los libros centrales de la *Metafísica*. No obstante, una vez finalizada la investigación en torno a las substancias sensibles corruptibles, Aristóteles todavía debe resolver la cuestión más importante en lo que respecta a la investigación general sobre la substancia, y que es la siguiente: *¿Existen otras substancias aparte de las substancias sensibles o no?* Tal como ya hemos visto en su momento, una parte de la respuesta está desarrollada en el libro XII de la *Metafísica*. El libro XII[23] constituye la culminación del pensamiento metafísico de Aristóteles, al tiempo que dota en gran medida de significado a todo su sistema. Podría sorprender el hecho de que el libro III no plantee directamente la cuestión de la divinidad en ninguna de sus aporías. Sin embargo, hay que señalar que las referencias aristotélicas a lo suprasensible y a la divinidad son frecuentes a lo largo de toda la *Metafísica;* así, ya en el libro I, Aristóteles define la sabiduría como «ciencia divina», y ello en dos sentidos: como la ciencia que tiene por objeto la divinidad y como la ciencia que poseería, de existir, la divinidad (*cf.* I 2, 982a5-11). En el libro III, efectivamente, Aristóteles no dedica ninguna aporía explícita a la divinidad, pero a la cuestión de lo suprasensible le dedica el desarrollo de las aporías quinta (*cf.* III 2, 997a34-998a19), octava (*cf.* III 4, 999a24-b24) y decimotercera (*cf.* III 6, 1002b12-32). En el libro IV, atribuye a la filosofía primera el estudio de lo suprasensible, y la distingue de la filosofía segunda, ocupada en lo sensible (*cf.* IV 2, 1004a4-5); por otro lado, al tratar sobre la autoidentidad a la que apunta el principio de no contradicción, recurre a la divinidad, presentándola como el ser no contradictorio por excelencia (*cf.* IV 5,1009a36-37). En VI 1, el Estagirita identifica la ciencia primera con la teología, y en VI 2 parece hacer una referencia a XII (*cf.* VI 2, 1027a19). En el libro VII, plantea la cuestión de lo suprasensible como la cuestión fundamental en la investigación sobre la substancia (*cf.* VII 2, 1028b11 y 27-30). En IX 8, establece la prioridad del acto sobre la potencia,

23 Sobre este libro, pueden consultarse el trabajo clásico de Elders (1961) y los recientes trabajos de Fazzo (2012) y (2013).

con lo que se sitúa a un paso de establecer también la necesidad de la divinidad, paso que dará en XII 6. En el libro XI, objeto frecuente de discusión en torno a su autenticidad,[24] afirma que el objeto de la ciencia buscada es una realidad separada e incorruptible (*cf.* XI 1, 1059b12-14), distinta de las «aquí abajo», subsistente por sí y separada (*cf.* XI 2, 1060a10-13), eterna, separada de los sensibles y permanente (*cf.* XI 2, 1060a23-27) e identificada con un principio único frente al resto de los seres, sean estos sensibles o eternos e incorruptibles (*cf.* XI 2, 1060a27), de donde resulta una concepción de la filosofía primera que cabría identificar con la ciencia de dios. Finalmente, el Estagirita dedica los libros XIII y XIV a la exposición y crítica de las doctrinas que en torno a lo suprasensible mantenían los pitagóricos, Platón y otros miembros de la Academia, mientras que en XII 6-9 culmina la investigación con el establecimiento de la existencia del motor inmóvil y el estudio de su naturaleza. Así pues, de un modo implícito y en ocasiones explícito, todos los libros que conforman la *Metafísica* preparan el libro XII, que finalmente representa la culminación de las doctrinas desarrolladas en los libros centrales de la obra. Todo ello nos lleva a pensar no solamente que ontología y teología forman una unidad en la *Metafísica,* sino que la investigación en torno al motor inmóvil representa la culminación de la investigación ontológica.

La preparación del paso final en la investigación de la filosofía primera no solo se ha llevado a cabo a lo largo de los libros de la *Metafísica,* sino también en los cinco primeros capítulos del propio libro XII, donde el filósofo vuelve a abordar el estudio de la substancia sensible como paso previo al estudio de la substancia primera. En efecto, en XII 1-5 Aristóteles vuelve a argumentar la primacía de la substancia frente al resto de las categorías y establece tres tipos de substancias, identificadas como la sensible corruptible, la sensible eterna y la inmóvil (cap. 1). Posteriormente, el filósofo aborda el análisis de diversas cuestiones relativas a la substancia sensible corruptible, como son los tres principios del cambio, que identifica con la forma expresable en la definición, la privación de dicha forma y la materia, en cuanto sujeto capaz de recibir la forma y su privación (cap. 2). Seguidamente incluye algunas observaciones sobre la generación de las substancias

24 Véase a este respecto Aguirre (2010).

sensibles y el carácter ingénito de la materia y la forma (cap. 3), para finalizar con el análisis de la cuestión de si los elementos y los principios de las substancias sensibles son los mismos o distintos para todas ellas (caps. 4-5), análisis que en gran medida constituye el desarrollo de la solución de la aporía novena. Una vez realizadas todas estas observaciones referentes a la substancia sensible, Aristóteles pasa en XII 6 a demostrar directamente la existencia de una substancia inmóvil y actual, causa eterna del movimiento. Para ello se sirve de la naturaleza eterna del tiempo y del movimiento, y de las doctrinas de la materia y la forma y de la potencia del acto. Según la argumentación de Aristóteles, dado que las substancias constituyen el modo primero entre los modos de ser y el modo primero al que se remite el resto de modos de ser, si todas ellas fueran corruptibles, entonces no existiría nada incorruptible; sin embargo, dado que el tiempo es eterno (pues siempre hay un antes y un después) y que el movimiento es eterno (como se comprueba, por ejemplo, en el movimiento de las esferas), entonces la causa de ellos también debe ser eterna. Además, esa causa eterna debe ser acto puro sin potencia ni materia, pues si fuera potencia podría no actuar, y para que pueda producirse un movimiento continuo el motor debe estar siempre actuando, es decir, en acto. Por consiguiente, en este capítulo Aristóteles deduce que el primer motor debe ser eterno y acto puro desprovisto de potencia y, por consiguiente, desprovisto también de materia. A este respecto, el capítulo contiene unas reflexiones sobre el modo en que cabe entender la *prioridad* de la potencia y el acto, en las que se vuelve a postular lo ya establecido en IX 8: que lo que es en potencia presupone un principio que es en acto. Seguidamente, en los capítulos XII 7 y XII 9 Aristóteles profundiza en la descripción de la naturaleza y la actividad del motor inmóvil, al tiempo que establece sus tesis teológicas más importantes. El filósofo inicia la descripción señalando que el movimiento cíclico, continuo y eterno del primer cielo no depende de sí mismo, sino de un primer motor que mueve sin ser movido. A la dificultad de determinar cómo es posible mover sin ser movido, el filósofo desarrolla la audaz tesis de que el motor inmóvil no mueve como causa agente, sino como causa final, es decir, como bien deseado que es capaz de atraer por su condición de inteligible en grado sumo. En efecto, lo deseable y lo inteligible se identifican. Mueve, por consiguiente, por ser amado y deseado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas. De tal principio, que a juicio del Estagirita es necesario y perfecto, dependen el movimiento, el

universo y la naturaleza. Por otro lado, tal principio es pensamiento, y por ser perfecto, pensamiento que piensa en lo que es perfecto, es decir, en sí mismo. En su actividad se identifican, por consiguiente, el entendimiento y lo inteligible, de donde resulta la actividad contemplativa más placentera y perfecta. De la descripción aristotélica resulta que el primer motor, identificado con Dios, es una substancia eterna e inmóvil, separada de las cosas sensibles, sin magnitud, sin partes e inteligible, impasible e inalterable. En el capítulo XII 9 el filósofo profundiza en el análisis del primer motor como acto autointelectivo e intenta dar respuesta con ello a algunas dificultades que pueden surgir al identificar a Dios con el entendimiento. Cuestiones relativas al objeto y la naturaleza del pensar divino. Aristóteles responde a las dificultades afirmando que la naturaleza de la substancia primera consiste en ser acto permanente de pensar carente de toda potencialidad. En cuanto substancia perfecta, el objeto de su pensar no puede ser sino ella misma, de tal modo que la substancia primera, la cosa más excelente, piensa eternamente en sí misma. Aristóteles describe todo ello con la célebre fórmula de que «su pensamiento es pensamiento de pensamiento (*éstin hē nóēsis noéseōs nóēsis,* 1074b34)».

Aristóteles ha probado la existencia del motor inmóvil y ha descrito su naturaleza. En el capítulo XII 8, el filósofo hace un inciso donde se plantea la cuestión de si existen otras substancias suprasensibles aparte del motor inmóvil. Ya ha quedado demostrada la existencia de un primer motor inmóvil responsable del movimiento del cielo de las estrellas fijas. Pero además de este, existen también los movimientos eternos de los planetas, que a juicio del Estagirita suponen la existencia de substancias suprasensibles y eternas responsables de tales movimientos. ¿Cuántas son las substancias y cuántos los movimientos? El movimiento de las estrellas fijas puede ser explicado mediante la existencia de una esfera y de un solo motor inmóvil. Sin embargo, la astronomía pone de manifiesto que cada uno de los planetas se desplaza con más de una traslación, de modo que no es suficiente establecer una esfera para cada planeta, sino una esfera por cada movimiento de cada planeta y, consecuentemente, un motor para cada una de esas esferas planetarias. Siguiendo las investigaciones realizadas al respecto por Eudoxo y por Calipo, Aristóteles establece que el número de esferas celestes es de cincuenta y cinco, o bien cuarenta y siete en el caso de que al Sol y a la Luna no se le asignen los movimientos asignados al resto de planetas (cuestión esta, por otra parte, no suficientemente explicada por el autor).

Del número de esferas celestes Aristóteles deduce un mismo número de substancias motoras inmóviles. No obstante, a pesar de la multiplicidad de motores inmóviles responsables de los movimientos celestes, el filósofo establece firmemente la unidad del universo entero, hecho que trata de explicar mediante el siguiente argumento:

> […] que el universo es solo uno, es evidente. En efecto, si hubiera muchos universos, como hay muchos hombres, el principio de cada uno de ellos sería específicamente uno, pero numéricamente muchos. Ahora bien, las cosas que son muchas numéricamente tienen materia (ya que la noción es una y la misma para muchos, por ejemplo, la de «hombre», pero Sócrates es uno). La substancia primera, sin embargo, no tiene materia, puesto que es plena actualidad. Luego, lo primero que mueve, siendo inmóvil, es uno en cuanto a la noción y también en cuanto al número. Y uno es también, sin duda, lo movido eternamente y sin interrupción. Por consiguiente, solo hay un universo (1074a32-29).

Por consiguiente, a juicio del Estagirita existe un único universo que se encuentra sometido a un solo principio. Por medio de este planteamiento, Aristóteles garantiza la unidad de la realidad en su totalidad, y a través de ella, la posibilidad de racionalidad y de cognoscibilidad de esa misma realidad. Con el deseo de ilustrar la racionalidad de su sistema, Aristóteles finaliza su investigación metafísica con un verso del poeta griego más grande de todos los tiempos, Homero, y que dice así: «No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne».[25] Como broche final de su monumental investigación en torno a la filosofía primera, Aristóteles no podría haber escogido, ciertamente, una expresión más certera.

25 Homero, *Ilíada,* II 204.

IV
LA SOLUCIÓN DE LAS APORÍAS

A lo largo de los anteriores capítulos hemos podido comprobar cómo Aristóteles es consciente de los importantes problemas que acarrean las doctrinas establecidas por los pensadores que le han precedido en la investigación en torno a la filosofía primera. Del análisis detallado de tales doctrinas el Estagirita ha podido llegar a exponer un cierto número de aporías relativas a cuestiones centrales de filosofía primera. Para poder dar solución a las mismas, el filósofo ha desarrollado un importante edificio conceptual y doctrinal que culmina con la doctrina del motor inmóvil. El desarrollo de esta última parte nos lleva a pensar que la llave con la que Aristóteles trata de resolver las aporías metafísicas de *Met*. III y XI 1-2 es la identificación de la substancia con la forma. De un modo explícito o implícito, el enorme complejo conceptual y doctrinal desarrollado por el Estagirita a lo largo de los libros centrales intenta dar una salida adecuada a cada una de las aporías planteadas en el libro III. De un modo general, podemos afirmar que las aporías expuestas y desarrolladas en los libros III y XI pueden clasificarse en tres grupos: las aporías relativas al objeto de la ciencia identificada con la sabiduría, las aporías relativas a la substancia y las aporías relativas a los principios. Veamos de qué modo aborda Aristóteles la solución de todas ellas.

La forma y las aporías sobre el objeto de la sabiduría

El primer grupo de aporías lo constituyen aquellas que plantean cuestiones en torno a la determinación del objeto propio de la sabiduría o filosofía primera; se trata de las aporías 1.ª, 2.ª, 3.ª y 4.ª. La aporía primera

plantea si *corresponde o no a una misma ciencia estudiar todos los géneros de causas.* La tesis establece que no parece que exista una ciencia de las cuatro causas, pues: *a*) los distintos géneros de causas no son contrarios entre sí; *b*) no todos los géneros de causas se dan en todas la cosas: así, en las realidades inmóviles no se da la causa que es principio del movimiento ni el bien o *aquello para lo cual*. Por su parte, según la antítesis de la aporía, si son varias las ciencias de las causas, entonces no se sabrá a cuál de ellas corresponde el título de *sabiduría,* pues *a*) en cuanto ciencia más digna, debiera ser denominada sabiduría la ciencia del fin o bien; *b*) en cuanto ciencia de las primeras causas y la máximamente cognoscible, debiera serla la ciencia de la substancia, esencia o *qué-es; c*) y tratándose de generaciones, acciones y cambios, lo sería la ciencia del principio del movimiento. La solución de la aporía es desarrollada brevemente por Aristóteles en el primer capítulo del libro IV, donde establece la existencia de una ciencia que estudia «el ente en cuanto ente y los atributos que por sí le pertenecen» (IV 1, 1003a21-22). Esta ciencia no se identifica con ninguna ciencia particular, pues ninguna de ellas se ocupa universalmente del *ente,* sino tan solo de una parte de la realidad y de los accidentes que de un modo necesario y universal le pertenecen (*cf.* 1003a22-26). Frente a las ciencias particulares, la ciencia buscada —sabiduría o filosofía primera— se ocupa de los principios y causas del ente en cuanto ente (*cf.* 1003a26-32). Aunque no responde directamente a la cuestión planteada en la aporía ni a sus argumentos, Aristóteles confirma la solución implícitamente contenida en b1-24, donde afirma que las tres causas investigadas deben ser objeto de la sabiduría. La pregunta concreta sobre las causas queda subsumida, por consiguiente, en la pregunta por el *ente*. Hay que señalar que la solución propuesta por el Estagirita en IV 1 plantea cuestiones de notable dificultad; estas dificultades provienen, en primer lugar, del carácter polisémico de los términos *ser* y *ente* y, en segundo lugar, del incierto papel del motor inmóvil en la ciencia del ser. Con respecto a la primera cuestión, ya se ha hablado suficientemente en los anteriores epígrafes de este trabajo: aun no siendo un género, el ente goza de una cierta unidad *pròs hén,* es decir, una unidad basada en la referencia de todos sus sentidos a un solo principio, la substancia, entendida como forma. La segunda cuestión también apunta al objeto mismo de la filosofía primera. Hemos visto que en IV 1 y en diversos

lugares de XI,[1] el objeto de la ciencia buscada se identifica con el ente en cuanto ente; en cuanto ciencia de los primeros principios y causas,[2] la ciencia denominada *sabiduría* estaría contenida en aquella. Sin embargo, junto a esta concepción de filosofía primera, Aristóteles desarrolla una segunda concepción según la cual el objeto de la filosofía primera lo sería, en el caso de existir, la naturaleza separada e inmóvil,[3] en cuyo caso la filosofía primera se identificaría con la *teología*.[4] La dualidad de objetos de la filosofía primera parece reconciliarse en VI 1, 1026a29-32, donde Aristóteles establece explícitamente la universalidad de la substancia inmóvil por el hecho de ser primera y, por consiguiente, la identificación de la teología con la ciencia del ente en cuanto ente.[5]

La aporía segunda plantea si *corresponde o no a una misma ciencia estudiar los principios demostrativos (principio de no contradicción, principio del tercio excluso, etc.) y la substancia. Y si su estudio pertenece a ciencias distintas, cuál de ellas es la sabiduría o ciencia buscada.* La tesis establece que no es posible que puedan corresponder a una misma ciencia, pues *a*) los principios demostrativos incumben a todas las ciencias, de modo que su estudio no parece ser propio de una ciencia en particular, ni tampoco de todas ellas; *b*) no parece que haya una ciencia de tales principios, pues son conocidos inmediatamente y sin posibilidad de demostración. Por su parte, la antítesis establece que, si la ciencia de los principios demostrativos y la ciencia de la substancia son distintas, no se sabe cuál de ellas llevará el título de sabiduría, habida cuenta de que los principios demostrativos son máximamente universales y principios de todas las cosas, de modo que si su estudio no corresponde al filósofo, no se entiende a quién corresponderá. La solución de la aporía se encuentra en IV 3, 1005a19-b11. Según Aristóteles, la investigación acerca de los principios de la demostración o axiomas corresponde al filósofo, pues dichos principios pertenecen a todos los entes y no

1 *Cf.* XI 2, 1060b31, 1061b4, 26 y 31.
2 *Cf.* I 1, 981b28 y 982b9.
3 *Cf.* IV 1, 1026a10-11; también XI 7, 1064b4 y XII 1, 1069b1.
4 *Cf.* VI 1, 1026a9, XI 7, 1064b3.
5 Una visión general sobre estos problemas puede consultarse en Ross (1997: 251-253); también puede consultarse Kirwan (1971: 76-78) y Cassin y Narcy (1998: 161-164). Sobre la polémica entre unitarismo y dualismo, una breve y certera aproximación se encuentra en Calvo Martínez (1994: 34-52).

solo a un género particular de la realidad con exclusión de los demás. La ciencia del ente en cuanto ente se ocupará de los principios de las demostraciones sin caer por ello en contradicción con las condiciones establecidas en los *Analíticos Segundos,* dado que ella no es una ciencia demostrativa. Los principios de las demostraciones son considerados por Aristóteles atributos fundamentales del ente, pero el ente, a su vez, no es considerado un género. Como certeramente afirma Madigan (1999: 44), «Aristóteles ha rebajado las condiciones de los *Analíticos Segundos* con el fin de poder construir una ciencia omnicomprensiva del ente en cuanto ente». Dado que toda ciencia particular se ocupa de un género del ente, toda ciencia se servirá de los axiomas hasta donde les resulte necesario, sin que la investigación de tales principios corresponda, sin embargo, a ninguna ciencia particular. La pertenencia de estos principios a la sabiduría lo ha explicado con precisión Calvo Martínez (1994: 171, n. 15): «la pertenencia del Principio de No-Contradicción a la Ontología es consecuencia de la *trascendentalidad* de aquel. Esta, a su vez, se muestra […] del siguiente modo: *a*) todas las ciencias (y argumentaciones) se sirven de tal principio; *b*) esto es así porque *se cumple en todo lo que es (universalidad); c*) esto, a su vez, indica que pertenece a lo que es en cuanto tal, es decir, *en cuanto algo que es (trascendentalidad)*».

La aporía tercera plantea si *corresponde o no a una misma ciencia el estudio de todas las substancias; y si hay muchas substancias, de cuál de ellas trata la sabiduría.* La tesis establece que si se trata de varias ciencias surgirá el problema de decidir qué tipo de substancia tiene por objeto la sabiduría. Por su parte, según la antítesis, no parece que el estudio de todas ellas pertenezca a una misma ciencia, pues en tal caso el estudio de los accidentes correspondería a una sola ciencia demostrativa y, en consecuencia, todas las ciencias se reducirían a una. La solución de la aporía tercera es desarrollada fundamentalmente en IV 2 y en VI 1. En primer lugar, Aristóteles ha tratado de demostrar que hay una ciencia que se ocupa universalmente del ente, es decir, del ente en cuanto ente y de los atributos que *por sí* le pertenecen.[6] Esta ciencia es distinta de las ciencias particulares,[7] pues mientras aquella se ocupa del *ente* en sentido universal, es decir, en cuanto algo

6 *Cf.* IV 1, 1003a21-32.
7 *Cf.* ibídem, 1003a21-26, IV 2, 1003b15-16 y VI 1, 1025b3-10.

puede afirmarse que *es,* las ciencias particulares estudian simplemente las propiedades accidentales de un determinado género del ente. La posibilidad misma de una ciencia universal del ente viene dada por el hecho de que los múltiples sentidos de las expresiones *ente* y *ser* conforman una cierta unidad derivada de la común referencia a una sola realidad, la *substancia*. En efecto, todo aquello que decimos que *es,* o es substancia o es de algún modo en relación con la substancia;[8] de esta común referencia puede ser inferida la posibilidad de una ciencia universal del ente. En cuanto ciencia de los primeros principios y causas, cabría inferir que la ciencia denominada *sabiduría* se identifica con la ciencia del ente en cuanto ente, identificada a su vez con la ciencia de la substancia, finalmente identificada con la forma. Junto a esta concepción de filosofía primera, Aristóteles desarrolla una segunda concepción que parte de la existencia de distintas ciencias (física, matemática y teología) correspondientes a los distintos géneros de substancia; según esta nueva concepción, el objeto de la sabiduría sería, en el caso de existir, la naturaleza separada e inmóvil,[9] por lo que cabría deducir que la sabiduría o ciencia buscada se identifica, en caso de existir, con la *teología*.[10]

Finalmente, la aporía cuarta plantea si *corresponde a la ciencia buscada el estudio de los accidentes o solo las substancias. Y también a qué ciencia pertenece el estudio acerca de las nociones contrarias (lo idéntico y lo diverso, lo semejante y lo desemejante y todos los otros opuestos que estudian los dialécticos a partir de opiniones comunes). Y además, cuántos accidentes pertenecen a estas nociones, y si cada una de ellas tiene un solo contrario*. La tesis establece que, si se admite que la misma ciencia se ocupa de las substancias y de sus accidentes, entonces habrá de admitirse también que hay demostración de la substancia (de la esencia o del *qué-es*), de la que, por otro lado, se ha establecido que no hay demostración. En cuanto a la antítesis, se establece que en el caso de que se admitan dos ciencias distintas, es ciertamente difícil establecer qué ciencia se ocupará de los accidentes (desvinculados de la substancia a la que pertenecen). La mayor parte de los comentaristas están de acuerdo en que la solución se encuentra desarrollada en IV 2, 1004a33-34.

8 *Cf.* IV 2, 1003b21-22 y 1004a2-9.
9 *Cf.* VI 1, 1026a10-11; también, XIII 7, 1064b4 y XII 1, 1069b1.
10 *Cf.* IV 1, 1026 a8-19 y XI 7, 1064b3.

Madigan (1999: 50), sin embargo, ha subrayado certeramente que el significado del término *accidente* no es el mismo en IV 2 y en III 2: mientras que en III 2 el término expresa todo lo que es demostrado sobre un determinado género a partir de unos determinados axiomas, en IV 2 el término hace referencia a unas nociones que constituyen los atributos de lo *uno* y del ente en cuanto ente, y no los de un género u otro. Como conclusión, Madigan afirma que «la aporía cuarta y IV 2 no hablan realmente de las mismas cosas», y los problemas planteados en uno y otro lugar «son iguales solamente en el nombre». Efectivamente, IV 2 respondería a una de las cuestiones planteadas en III 1 y posteriormente no desarrollada en III 2: aquella que trata de las nociones contrarias. A la objeción planteada por Madigan cabe responder, sin embargo, que la solución desarrollada por Aristóteles en IV 2 es coherente con el hecho de que la substancia no constituye un género: si la substancia no se identifica con un género, su investigación no puede seguir el esquema de las ciencias demostrativas; y si la sabiduría no se somete al esquema de las ciencias demostrativas, su objeto no podrán constituirlo unos accidentes o propiedades *per se* de un género inexistente. La solución ensayada por Aristóteles en IV 2 indica, precisamente, que el ámbito en que se mueve la sabiduría o filosofía primera es un ámbito muy distinto al de las ciencias particulares, lo que no contradice el hecho de que debe garantizarse una cierta unidad en lo que respecta a su objeto. Esa unidad viene establecida, precisamente, por la substancia entendida como forma.

En estas cuatro primeras aporías Aristóteles ha planteado una serie de cuestiones, relativas al objeto de la sabiduría o filosofía primera, dirigidas a resolver el problema de la unidad de la ciencia buscada, pues del establecimiento de dicha unidad depende la condición misma de ciencia. En el desarrollo de las aporías ha quedado claro que la sabiduría no puede tratarse de una ciencia particular, pues admitir que la ciencia buscada se ocupa de los primeros principios y causas conlleva negar la posibilidad de que tal ciencia encaje en el esquema de una ciencia axiomática y deductiva. Pero a su vez, tampoco puede tratarse de una ciencia de lo general en grado sumo, pues en tal caso el objeto de la ciencia buscada quedaría convertido en una generalidad vacía y sin determinaciones. A lo largo del desarrollo de las cuatro aporías, Aristóteles se esfuerza por plantear las cosas de tal modo que la solución venga por atribuir a la filosofía primera un tipo de unidad que no se identifique con la unidad de las ciencias particulares ni caiga en

la generalidad del platonismo. Una ciencia primera y universal deberá ocuparse del estudio de los cuatro géneros de causa, de los principios de la substancia, de los principios demostrativos, de todos los géneros de substancia y de sus atributos por sí. La unidad de la ciencia buscada será establecida por Aristóteles mediante la investigación en torno al ente en cuanto ente, identificada finalmente con la ciencia de la substancia entendida como forma o esencia.

La forma y las aporías sobre la substancia

El segundo grupo de aporías lo constituyen aquellas que plantean cuestiones en torno a las substancias que cabe admitir en la realidad. Se trata de las aporías 5.ª, 8.ª, 11.ª, 12.ª y 13.ª. Una parte importante de la *Metafísica* se ocupa de la refutación de las doctrinas pitagórico-platónicas sobre las Ideas y las realidades matemáticas. De ello se ocupan los capítulos I 6 y 9, VII 14 y los libros XIII y XIV, así como el desarrollo general de la aporía quinta, que plantea si *existen otras substancias aparte de las sensibles, tal como pretenden los que establecen las Ideas y las realidades matemáticas, o no*. La tesis establece que es absurdo admitir *a*) las formas platónicas, pues es absurdo admitir que, existiendo aparte, se identifiquen con las sensibles excepto en que son eternas e incorruptibles; *b*) las realidades intermedias, pues habrá que admitir realidades intermedias para todas las ciencias, y no solo para las matemáticas (así, un sol y una luna intermedios, una salud intermedia y una medicina intermedia entre la ideal y la sensible). Asimismo, según la antítesis, también parece absurdo rechazar las realidades intermedias, pues el objeto de la geodesia y de la astronomía (líneas y movimientos) no son objetos sensibles. Y según la tesis, *c*) también es absurdo admitir la inmanencia de las realidades matemáticas, pues también habría que admitir la inmanencia de las ideas, de donde resultaría una proliferación de objetos dentro del objeto sensible. De la lectura de todos estos textos se deduce inequívocamente que Aristóteles era escéptico sobre la existencia de substancias tales como las Ideas platónicas o los objetos matemáticos subsistentes. Sin embargo, aunque en su desarrollo se centre en este tipo de objetos, Aristóteles no se pregunta en la aporía quinta por la existencia separada de Ideas y realidades matemáticas, sino por la existencia de substancias no sensibles en general; y a esta cuestión Aristóteles da una inequívoca respuesta afirmativa en XII 6-9, al demostrar la existencia de un

primer motor inmóvil y de otras substancias inmateriales. La demostración de la substancia primera se lleva a cabo a partir del estudio de las propiedades del tiempo y movimiento: puesto que tiempo y movimiento son eternos,[11] necesariamente debe existir una substancia que mueva sin ser movida.[12] A partir de aquí, a lo largo de XII 6-7 Aristóteles deduce que esta substancia debe ser eterna, inmóvil, acto puro exento de potencialidad, forma pura sin materia, inmutable, necesaria, y causa final para el universo. Aristóteles demuestra también en XII 8 que existen otras substancias inmateriales e inmóviles equivalentes en número a las esferas en que se mueven los planetas, que el filósofo fija en 55. El Estagirita no responde directamente a la cuestión de si los motores inmóviles conforman una o más especies, si bien, tratándose de formas puras no sujetas a la materia, podría pensarse que cada uno de ellos constituye su propio género.

Íntimamente unida a la aporía quinta, la aporía octava plantea si *existe o no algo aparte de los singulares,* que constituye una de las cuestiones centrales de la *Metafísica*. Según la tesis, *a*) si solo existen los individuos, dado que estos son infinitos, la ciencia no será posible. Según la antítesis, si ha de haber algo aparte de los individuos, *a*) será necesario que existan los géneros, lo que es imposible; y *b*) habrá que resolver si hay algo aparte de todos los compuestos sensibles o solamente de algunos. La tesis establece también que, de no haber algo aparte, *b*) no habrá nada inteligible, ni por consiguiente ciencia; *c*) y tampoco habrá nada eterno ni inmóvil ni, por consiguiente, generación. Tal como ya hemos visto, de lo afirmado por el Estagirita en I 9, VII 14 y en los libros XIII y XIV, puede concluirse que las Ideas platónicas y las realidades matemáticas no existen como realidades subsistentes. Según lo afirmado en VII 13, tampoco son substancias los géneros. Y según lo tratado en XII 6-9, existen substancias inmateriales y separadas, formas puras carentes de materia que Aristóteles identifica con el Primer motor y el resto de motores correspondientes a las esferas. En VII 2 el filósofo replantea la aporía octava sobre la existencia de substancias no sensibles centrando la investigación en torno a la materia y la forma: en VII 3, 17

11 La investigación aristotélica sobre la eternidad de tiempo y movimiento está desarrollada principalmente en *Phys*. VIII 1, 2; los resultados de la investigación son asumidos en *Met*. XII 6, 1071b7-11.

12 *Cf. Phys*. VIII 5 y *Met*. XII 6, 1071b3-11.

y VIII 3 Aristóteles niega que la materia pueda ser considerada substancia en sentido riguroso, pues no es capaz de existencia separada *(choristón)* ni constituye un algo determinado *(tóde ti)*. La argumentación se extiende a los elementos materiales del compuesto. Frente a la materia, Aristóteles atribuye en VII 4 a la forma el sentido primero de substancia, que en VII 5 identifica con el enunciado de la definición. De lo establecido por el Estagirita puede colegirse que la forma o esencia no es algo separado del singular: forma y materia pertenecen al singular, si bien de modo distinto, pues la forma no es un componente más, sino un principio. A lo largo de VII 7-9 Aristóteles establece el carácter ingénito y preexistente de la materia y de la forma, y en VIII 6 indica que su relación dentro del compuesto hay que entenderla como la actualización de lo que está en potencia.

La aporía undécima plantea si «*el ente» y «el uno» son substancias de las cosas o bien meros atributos de otras substancias.* Según la tesis, si «el ente» y «el uno» no son substancias, entonces *a*) mucho menos lo será cualquier otro universal; *b*) si «lo uno» no es substancia, tampoco lo será el número, pues este se compone de unidades, y uno y unidad es lo mismo. Según la antítesis, si «el ente» y «el uno» son substancias, entonces *a*) no podrá existir nada fuera de «el ente»; y *b*) fuera de «el uno» no podrá haber nada que sea uno. La cuestión es ampliamente tratada a lo largo de la *Metafísica,* lo que indica la trascendental importancia que el Estagirita dio a la cuestión. De hecho, la aporía es caracterizada como «la más difícil y la más necesaria (III 4, 1001a5)». El ensayo de solución aristotélica a la aporía sobre la naturaleza del ente y el uno pasa por cuatro supuestos generales: 1) el ente y el uno no son substancias; 2) el ente y el uno son nociones coextensivas; 3) el ente y el uno se dicen de muchas maneras; 4) ser y ser uno pertenecen de modo primero a la substancia entendida como forma. X 2 responde directamente a la aporía undécima, a la que hace explícita referencia:[13] «Si […] ningún universal es substancia […], es evidente que tampoco puede serlo lo *uno*: en efecto, *algo que es* y *uno* son los predicados más universales (X 2, 1053b15-20)». En efecto, el Estagirita niega que el universal pueda ser substancia (VII 13 *passim*), y extiende esa imposibilidad al ente y al uno: «es evidente que no pueden ser substancias de las cosas ni *el uno*

13 *Cf.* X 2, 1053b10.

ni *el ente*» (VII 16, 1040b17). La misma idea aparece también en un importante pasaje de VIII 6, donde Aristóteles, además de realizar una crítica a las tesis pitagórico-platónicas, expone alguna de las principales ideas sobre las dos nociones: «La esencia es inmediatamente algo uno y algo que es, y por eso ninguna de tales cosas tiene una causa distinta por la cual es algo uno y algo que es, lo cual no quiere decir ni que estén comprendidos en *el ente* y *el uno* como géneros, ni que estos existan separados de las cosas particulares (VIII 6, 1045b5-7)». A propósito de este fragmento, Calvo Martínez (1994: 360, n. 38) comenta certeramente:

> En este párrafo se enuncian las principales tesis ontológicas acerca de las nociones de *tò ón* («algo que es») y *tò hen* («uno»), y su relación con las categorías: *a*) tales nociones *no son géneros*, son transgenéricas, (transcendentales), siendo las categorías los géneros supremos de lo real; *b*) las categorías *carecen de materia;* carecen, en efecto, de género, puesto que ellas son los géneros supremos, lo cual significa que «algo que es» y «uno» se hallan divididos *inmediatamente (euthýs)* en la multiplicidad de las categorías, de modo que cada una de estas es *inmediatamente (euthýs)* algo que es y algo uno; *c*) el carácter transgenérico de estas nociones no supone […] que se den separadas de las realidades singulares.

En los pasajes citados, queda parcialmente establecida la naturaleza de el ente y el uno: ambas son nociones transgenéricas inmediatamente divididas en sus diferentes categorías y no separadas de las realidades particulares. El ente y el uno son, asimismo, nociones coextensivas. A este respecto, en IV 2 leemos: «*el ente* y el *uno* son lo mismo y una naturaleza […]; en efecto, *un hombre, (heîs ánthropos) alguien que es hombre (ὸn ánthropos)* y *hombre (ánthropos)* significan lo mismo (IV 2, 1003b22-27)». El carácter coextensivo de ambas nociones implica, por otra parte, que lo uno, sus especies (lo idéntico, lo semejante y lo igual) y sus contrarios (lo diverso, lo desemejante y lo desigual) también sean objetos de investigación de la ciencia del ente en cuanto ente.[14] Estos fragmentos introducen la importante afirmación de que el ente y el uno tienen múltiples significados —se dicen de muchos modos—, y esos múltiples significados son tantos como categorías existen. Tal como ya se ha visto más arriba, en el contexto de la ontología aristotélica *ente* y *uno* expresan una pluralidad original de

14 *Cf.* IV 2, 1005a13-17. Una explicación similar se encuentra desarrollada en X 2, 1054a14-18.

significados no reducibles entre sí, si bien todos ellos son referidos a un solo principio, que es la substancia entendida como forma, que posee la primacía sobre el resto de los modos de *ser* y de *ser uno*.

La aporía duodécima plantea si *los números y las realidades geométricas son substancias o no*. Según la tesis, si no son substancias, no se sabe cuál pueda ser la substancia de las cosas, pues *a*) no pueden serlo las afecciones, movimientos, relaciones, etc., pues todas ellas tienen que darse en un sujeto, y ninguna de ellas significa *un esto (tóde ti); b*) tampoco los elementos constituyentes de los cuerpos —el agua, el fuego, la tierra y el aire— ni sus afecciones —el frío y el calor—, pues no permanecen como substancia; *c*) ni el cuerpo que soporta las afecciones, pues parece ser menos substancia que la superficie, y esta menos que la línea, y esta menos que el punto y la unidad. Por su parte, la antítesis establece que *a*) si las superficies y los puntos son más substancia que los cuerpos, y no se ve, por otro lado, de qué cuerpos son substancia, entonces no habrá substancia alguna; *b*) no parecen substancias, sino divisiones de los cuerpos; *c*) no están presentes en los cuerpos en acto, sino en potencia; *d*) no se generan y destruyen por medio de generación y corrupción, como ocurre con las substancias; *e*) el punto, indivisible, no se sabrá a partir de qué se generará y destruirá; *f*) las determinaciones geométricas son como el *ahora* o momento temporal presente: límites o divisiones. La cuestión es largamente tratada en los libros XIII y XIV, donde Aristóteles trata extensamente la naturaleza de los objetos matemáticos a través del análisis crítico de las doctrinas de Platón, Jenócrates, Espeusipo y pitagóricos. En XIII 2, 1076a38-b12, Aristóteles critica aquellas doctrinas que afirman que los objetos matemáticos pueden existir de modo inmanente en las realidades sensibles. El filósofo ya había desarrollado anteriormente, en III 2, 998a11-14, dos argumentos en contra de que los cuerpos y las realidades geométricas puedan darse en los cuerpos sensibles: *a*) porque es imposible que dos cuerpos puedan darse al mismo tiempo en un mismo lugar (a esta crítica puede añadirse la afirmación hecha en XIV 5, 1092a17-21 de que las realidades matemáticas no se encuentran en lugar alguno, pues el lugar es propio de las realidades perceptibles); y *b*) porque en el caso de aceptar la inmanencia de los cuerpos geométricos, también habría que aceptar la inmanencia de las Formas. A estas dos razones expuestas en III, el filósofo añadirá una tercera, expuesta en XIII 2, 1076b5, según la cual *c*) la inmanencia no es posible porque en tal caso no podría darse la división de ningún cuerpo, dado que el punto, la línea y la superficie son indivisibles.

Seguidamente, a lo largo de XIII 2, 1076b12-77b12, Aristóteles critica aquellas doctrinas que afirman que los objetos matemáticos pueden existir como substancias fuera de las realidades sensibles. Los argumentos expuestos por el filósofo son numerosos: *a*) si así fuera se produciría una absurda multiplicación de objetos. Calvo Martínez (1994: 507 n. 8) ha visto tras la argumentación aristotélica la aplicación de dos principios: el *principio general de la separación de las realidades matemáticas,* según el cual en el caso de que los cuerpos geométricos existieran fuera de los cuerpos sensibles, lo mismo ocurriría con las superficies, las líneas y los puntos; y el *principio de preexistencia de lo simple,* según el cual antes que la superficie del cuerpo matemático habría que aceptar la existencia del plano en sí. De la conjunción de ambos principios, se generaría un gran número de clases de puntos, líneas y superficies. Además, *b*) esa misma multiplicación de objetos matemáticos se daría en ámbitos tales como la astronomía, la óptica y la música,[15] y *c*) nuevas realidades intermedias derivadas de la matemática general. Además, *d*) habría que aceptar que las realidades matemáticas son anteriores a las realidades sensibles, cuando en realidad son posteriores, pues la magnitud incompleta es anterior en cuanto a la generación; *e*) habría dificultad para poder explicar la unidad de las magnitudes matemáticas, habida cuenta de que se trata de realidades divisibles y dotadas de cantidad; *f*) no se entiende de qué modo los puntos, líneas y superficies podrían ser substancias, habida cuenta de que son realidades incompletas, mientras que el cuerpo es un todo mayor y completo capaz incluso de llegar a ser animado. Tras estos últimos argumentos se encuentra el principio según el cual lo posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto al ser, habida cuenta de que la perfección se halla al final del proceso. Evidentemente, la argumentación de Aristóteles presupone una concepción de la realidad donde las realidades matemáticas son consideradas determinaciones de escaso rango; un rango mucho menor, en todo caso, que el de las substancias animadas generadas en el ámbito de la naturaleza. Finalmente, *g*) aun en el caso de conceder que las realidades matemáticas son anteriores en cuanto a la definición, no todas las cosas anteriores en cuanto a la definición lo son también en cuanto a la substancia. Al final de este capítulo Aristóteles resumirá lo expuesto a lo largo del capítulo y sacará conclusiones:

15 *Cf.* también III 2, 997b14-34.

> Queda, pues, suficientemente explicado que ni son substancias en mayor grado que los cuerpos, ni son anteriores a las cosas sensibles en cuanto al ser, sino solo en la definición, ni pueden existir separadas en modo alguno. Y puesto que tampoco es posible que sean en las cosas sensibles, es evidente que o no son, sin más, o son en cierto modo y, por tanto, no son en el sentido absoluto del término. Pues *ser* lo decíamos en muchos sentidos (XIII 2, 1077b12-17).

¿De qué modo existen, entonces, los objetos matemáticos? Aristóteles desarrolla una larga exposición en XIII 3, 1077b17-8a31, según la cual los objetos matemáticos no existen actualmente en los objetos sensibles ni como realidades subsistentes externos a ellos, sino potencialmente, en la medida en que constituyen objetos de investigación del matemático. Así descritos, los objetos matemáticos en modo alguno podrían ser considerados substancias. Calvo Martínez (1994: 511, n. 12) ha resumido el argumento con precisión:

> *a*) El ámbito de una ciencia se determina, no por la cosa que se estudia, sino por la perspectiva desde la cual se estudia; así, la medicina estudia el cuerpo humano desde la perspectiva de la salud, no en cuanto cuerpo, sino en cuanto cuerpo sano o enfermo. *b*) La perspectiva adoptada en cada ciencia no comporta la existencia separada de lo considerado por ella. […]. Aplicados estos dos principios al ámbito de las matemáticas, podemos decir que sus objetos (números, líneas, superficies, etc.) existen, pero no separados de los cuerpos sensibles, ni actualmente. Existen potencialmente, en la medida en que pueden convertirse en objeto de consideración; su actualización resulta del acto de abstracción o separación efectuado por el matemático.

Finalmente, la aporía decimotercera plantea *si aparte de las realidades sensibles y de las intermedias existen o no existen las Formas.* Según la tesis, hay que admitir las Formas porque *a*) las realidades matemáticas, aun siendo distintas de las sensibles en algún aspecto, comparten con ellas el ser una multiplicidad de una misma especie, de modo que los principios de las cosas estarían determinados solo específicamente, pero no numéricamente. En cuanto a la antítesis, si se admiten las Formas y que los principios poseen unidad numérica pero no específica, entonces: *a*) surgirán los problemas planteados en la aporía novena. La solución de la aporía decimotercera está implícita en las soluciones desarrolladas a propósito de las aporías quinta, octava y duodécima.

En las aporías 5.ª, 8.ª, 11.ª, 12.ª y 13.ª, Aristóteles ha planteado una serie de cuestiones relativas a la noción de *substancia* y dirigidas a establecer

qué realidades pueden ser identificadas con dicha noción. Aristóteles niega que las Ideas platónicas, los números, las realidades matemáticas, los géneros, los universales y el ente en sí y el uno en sí disfruten de la condición de substancia, entendida esta como realidad subsistente. Aristóteles atribuye la condición de substancia a la forma de cada realidad compuesta y a las formas puras carentes de materia: la substancia de cada cosa, entendida como su forma o esencia, es la responsable del ser y de la unidad de cada realidad, sea esta una realidad compuesta de materia y forma, sea una forma pura.

La forma y las aporías sobre la naturaleza de los primeros principios

El tercer grupo de aporías lo constituyen aquellas que plantean cuestiones en torno a la determinación de la naturaleza de los primeros principios; se trata de las aporías 6.ª, 7.ª, 9.ª, 10.ª, 14.ª y 15.ª. La aporía sexta plantea si *son principios primeros los géneros o los elementos constituyentes materiales.* Según la tesis, parecen serlo los elementos constituyentes, pues: *a*) los principios constitutivos de las palabras parecen serlo las voces y no el universal «voz»; *b*) son elementos de las demostraciones geométricas aquellas proposiciones cuyas demostraciones están contenidas en las demostraciones de las demás; *c*) Empédocles y otros afirman que son principios de los cuerpos aquellos constituyentes a partir de los cuales ellos se componen; *d*) las cosas artificiales se conocen a partir de sus partes constituyentes y su disposición. Según la antítesis, parecen serlo los géneros, pues: *a*) conocemos las cosas por medio de las definiciones, y los géneros son principios de las definiciones y, por consiguiente, de las cosas definidas; *b*) conocemos las cosas por medio de las especies, y los géneros son principios de las especies; *c*) los platónicos afirman que los principios de las cosas son el uno y el ente, o lo grande y lo pequeño, que utilizan como géneros. Por otro lado, a juicio de Aristóteles, no es posible entender los principios en ambos sentidos. La aporía sexta es replanteada y desarrollada en los libros VII y VIII a partir de las nociones centrales de ser *(eînai, òn),* substancia *(ousía),* forma y esencia *(eîdos, tò tí ên eînai),* materia *(hýle)* y compuesto *(sýnolon)*. Tal como ya hemos visto en anteriores epígrafes, una vez que Aristóteles ha llegado a la conclusión de que el modo privilegiado de ser corresponde a la substancia, el filósofo lleva a cabo en los libros centrales la

tarea de investigar en qué consiste ser substancia y a qué realidad corresponde tal título. La pregunta por el principio de las cosas se transforma, por consiguiente, en la pregunta por la substancia: la materia, que constituye el primer término de la aporía, cumple la condición de ser sujeto que no se predica de ninguna otra realidad, pero no puede existir como realidad separada ni determinada, no conforma por sí misma una unidad, ni existe en acto. Por el contrario, la materia es potencia indeterminada incapaz de existencia sin la presencia de un principio actualizador, por lo que no cabe llamarla substancia en sentido propio.[16] En cuanto al segundo término de la aporía, Aristóteles niega en VII 13 que el género sea substancia, pues ni tan siquiera cumple la propiedad de no predicarse de otro sujeto. Aristóteles no identifica a ninguno de los dos términos de la aporía con la substancia, título que, tal como ya se ha visto, hace recaer sobre la forma.

La aporía séptima plantea si *debe considerarse que son principios primeros los géneros supremos o más bien los géneros últimos que se predican de los individuos.* Según la tesis, no parece que lo sean los géneros primeros, pues: *a*) lo serían los universales en grado sumo, el uno y el ente, pero estos no son géneros, de modo que tampoco pueden ser principios; *b*) lo serían también los géneros intermedios y las diferencias, de modo que los principios serían infinitos; *c*) si lo uno es indivisible, con más razón lo será la especie última que se predica del individuo; *d*) no parece que haya géneros aparte de sus especies, de modo que parecen principios las especies últimas. Pero según la antítesis, si son principios las especies últimas, con más razón lo serán los géneros, por ser más universales (en efecto, el principio debe estar separado de lo principiado, pero no se entiende que deba haber nada separado de los individuos, a no ser que sea predicable universalmente). La aporía séptima es replanteada bajo una nueva formulación: ¿debe afirmarse que los principios de las cosas son los universales o más bien las esencias? La solución es desarrollada a lo largo del libro VII, si bien su expresión más clara la encontramos en VII 12, 1038a16-19, donde Aristóteles afirma que «[…] siempre se procurará seguir […] hasta llegar a las [especies] que ya no tienen diferencias. Ahora bien, si esto es así, es evidente que la diferencia

16 *Cf.* VII 3.

última será la esencia y la definición de la cosa». Los principios de las cosas son, por consiguiente, las especies últimas, unas e indivisibles, y no los géneros, divisibles y carentes de unidad. Es precisamente su carácter de unidad indivisible lo que permite reconocer a la especie como principio. La solución de la aporía establece, por consiguiente, la identificación de la substancia de cada cosa con su especie última, que a su vez se identifica con su forma y con la esencia expresada en la definición. A ello hay que añadir el contenido de VII 13, donde el filósofo afirma categóricamente que el universal no puede ser substancia.

La aporía novena plantea si *la unidad de los principios es solamente específica o también numérica.* Según la tesis, si los principios poseen solamente unidad específica, entonces: *a*) nada será numéricamente uno, puesto que los principios no lo son; *b*) no habrá conocimiento, al no haber nada que siendo uno abarque todas las cosas. Según la antítesis, si los principios poseen también unidad numérica, entonces: *a*) las cosas serán las que, numéricamente, sean los principios (así, las letras del abecedario serán irrepetibles). La aporía novena es abordada por Aristóteles en XIII 10. El capítulo contiene una referencia explícita a la aporía,[17] y la argumentación expuesta en 999b27-1000a4 contra las Formas platónicas se repite casi literalmente en 1086b20-32.[18] Desde una nueva formulación en torno a la cuestión de la particularidad y universalidad de los principios, la solución pasa nuevamente por considerar un principio que garantice la unidad en la multiplicidad de realidades particulares que pueblan la realidad. En la solución planteada por el Estagirita, de nuevo nos encontramos con la forma substancial. La cuestión será nuevamente planteada en la decimoquinta aporía.

---

17 *Cf.* XIII 10, 1086b15.

18 Íntimamente unida a la cuestión de la particularidad y universalidad de los principios, en XIII 10, 1087a10-25 el filósofo ensaya una solución al problema del conocimiento científico: Aristóteles parte de la distinción entre la ciencia en potencia y la ciencia en acto. La ciencia en potencia es universal e indeterminada, y como tal se refiere a lo universal e indeterminado. Por el contrario, la ciencia en acto, por ser definida y determinada, se refiere a lo definido y determinado. Ahora bien, a juicio del Estagirita, cuando conocemos lo definido y determinado, también conocemos implícitamente lo indeterminado y universal. Por lo tanto, puede afirmarse que la ciencia es de lo universal si se la considera desde el punto de vista de la potencia, pero entendida como acto, la ciencia es de lo universal en un sentido derivado.

La aporía décima plantea si *son los mismos principios los de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles,* y si *son o no corruptibles los principios de las cosas corruptibles.* Según la tesis, si se trata de los mismos, entonces: *a*) no se explica por qué unas cosas son corruptibles y otras son incorruptibles. Según la antítesis, si se trata de distintos principios, habrá que plantear si los principios de las cosas corruptibles son, a su vez, corruptibles o incorruptibles, de modo que: a) si son corruptibles, esos principios provendrán de otros principios; *b*) al destruirse los principios, se destruirá también lo generado por ellos; *c*) si son incorruptibles, se volverá al problema, planteado en la tesis, de por qué las cosas derivadas de esos principios son unas corruptibles y otras incorruptibles. Las cuestiones planteadas por la aporía décima son largamente tratadas en su investigación sobre la substancia en el libro VII, sobre el primer motor en XII y, en general, sobre la naturaleza de los principios de las realidades corruptibles en la *Física*, *Sobre el cielo* y *Sobre generación y corrupción*. Aristóteles descubre tempranamente que la complejidad del término *principio* va mucho más allá de su referencia a los elementos constituyentes de las cosas,[19] que los modos en que algo puede ser principio son múltiples, y que también son múltiples los modos en que un principio puede ejercer su influencia sobre una determinada realidad. Las preguntas que plantea la aporía décima no tienen una respuesta simple ni definitiva en los términos en que son formuladas. En los libros VII y XII Aristóteles mostrará la complejidad de la cuestión.

A la pregunta de si los elementos y los principios son los mismos para todas las cosas, Aristóteles da una matizada respuesta en XII 4: «las causas y los principios de distintas cosas son distintas en un cierto sentido, pues en otro sentido son los mismos para todas las cosas si se habla universalmente y por analogía (1070a31-3)». A lo largo de XII 4-5 el filósofo expone los sentidos en que puede afirmarse que las causas y principios de todas las cosas son los mismos: *a*) en cuanto la materia, la forma, la privación y la causa que produce el movimiento son universalmente los mismos y su función se realiza de modo análogo sobre todas las cosas (*cf.* 4 *passim* y 5, 1071a29-38); *b*) en cuanto las realidades accidentales dependen de la substancia y, por consiguiente, los principios y las causas de las substancias son

19 *Cf.* III 4, 1000b25-6.

también los principios y las causas de toda realidad (*cf.* 4, 1070b35-1a3); c) en cuanto potencia y acto son los mismos analógicamente (*cf.* XII 4, 1071a3-25). Sin embargo, al abandonar el ámbito de lo universal para abordar las substancias particulares, las causas y los principios se muestran distintos entre sí:

> las causas y los principios son distintos para cosas distintas que no pertenecen al mismo género —colores, sonidos, substancias, cualidad—, a no ser analógicamente. Y para las cosas de la misma especie son distintos, pero no específicamente, sino que son distintos individualmente: tu materia, tu forma, y lo que en tu caso produce el movimiento y los míos, si bien son los mismos universalmente (1071a25-29).

Por otra parte, a la pregunta sobre la identidad de los principios los libros VII y XII responden indirectamente distinguiendo tres distintos niveles: en un primer nivel, el Estagirita establece el motor inmóvil como principio último de todo cambio y generación habida en el universo, tanto para los cuerpos celestes incorruptibles como para las realidades corruptibles. Por consiguiente, un principio incorruptible es, en última instancia, principio común para las realidades corruptibles e incorruptibles. En un segundo nivel, el filósofo considera los principios motores responsables de la generación de las realidades corruptibles, y establece que para cada realidad natural existe una causa eficiente responsable de su generación.[20] Si bien la causa última de la generación de, por ejemplo, un ser humano es el motor inmóvil, la causa próxima es otro ser humano. Por consiguiente, la causa próxima de la generación de una realidad corruptible es otra realidad corruptible. En un tercer nivel, Aristóteles establece la materia y la forma como principios intrínsecos de los particulares corruptibles y de las esferas celestes incorruptibles. Ello no significa, sin embargo, que todas las realidades posean la misma clase de materia y forma ni que estas deban entenderse del mismo modo en todos los casos. La materia puede ser entendida de dos modos: como substrato último, incorruptible pero incapaz de existencia separada, y como materia próxima, corruptible por medio de la disolución del compuesto en sus elementos constituyentes.[21] Según esto, la causa material podría ser entendida como principio incorruptible y como principio

20 *Cf.* VII 7, 1032a16-26 y XII 3, 1070a21-28.
21 *Cf. De Cael.* III 6-7 y *De Gen. et Corr.* II 1-8.

corruptible de las realidades corruptibles. Además, habría que distinguir la materia incorruptible de las esferas incorruptibles. En lo que respecta a la forma, la cuestión es más compleja: Aristóteles establece en VII 7-9 que las formas de las cosas corruptibles no se generan, como tampoco lo hace la materia; pero en VII 8 y 17, afirma que sí se genera el compuesto de ambas; cabría deducir de ello que las formas de las realidades corruptibles son principios incorruptibles.

La aporía decimocuarta plantea si *los principios son en potencia o en acto.* Según la tesis, si son en acto, a) alguna otra cosa será anterior a los principios, pues la potencia es anterior a la causa en acto. Según la antítesis, si los principios son en potencia, *a*) podría no existir nada, pues no todo lo que puede ser llega a ser. La aporía decimocuarta está ampliamente tratada en *Phys.* III, VII y VIII, y parte de su contenido está recogido en los capítulos IX 8 y XII 6-9 de la *Metafísica*. En IX 8 Aristóteles argumenta la prioridad del acto respecto a la potencia en tres sentidos: 1) en cuanto a la noción, pues lo potente es potente porque le es posible actuar, de modo que la noción de acto necesariamente precede a la noción de potencia y el conocimiento de aquel al conocimiento de esta (*cf.* 1049b12-17); 2) es anterior en cuanto al tiempo, puesto que lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por acción de algo que es en acto (*cf.* 1049b18-1050a3); 3) también es anterior en cuanto a la substancia: en primer lugar, porque todo lo que se genera progresa hacia un fin que siempre es acto y en función del cual se considera la potencia; y en segundo lugar, porque en cuanto a la substancia las realidades eternas son anteriores a las corruptibles, y nada de lo que es en potencia es eterno (*cf.* 1050a4ss.). Las implicaciones teológicas de la argumentación expuesta en IX 8 son desarrolladas por el filósofo en XII 6-9: la demostración aristotélica de un primer motor que es acto puro parte de la consideración del tiempo y movimiento eternos y la necesidad de una substancia eterna que mueva sin ser movida.

Finalmente, la aporía decimoquinta plantea si *los principios son universales o singulares,* lo que nos introduce en una de las cuestiones más importantes de toda la filosofía primera aristotélica. Según su tesis, si los principios son universales, entonces no serán substancias, pues lo universal no expresa *un esto (tóde ti),* sino una cualidad (1003a8). Según su antítesis, si los principios son particulares, entonces no serán cognoscibles, pues la ciencia es de lo universal (1003a13-14). Al desarrollo de esta aporía

subyacen cinco premisas dialécticas *(éndoxa)* que el propio Aristóteles aceptaría como correctas: 1) ninguno de los predicados comunes significa *un esto* (*tóde ti;* 1003a8); 2) la substancia es *un esto* (1003a9); 3) los principios particulares no son suficientes para poder explicar el conocimiento (1003a13-14); 4) el conocimiento es de lo universal (1003a14-15); 5) hay principios que son cognoscibles (1003a15-17). Asimismo, del desarrollo diaporético de la aporía decimoquinta se desprende la existencia de tres axiomas asumidos por Aristóteles como verdaderos pero aparentemente irreconciliables entre sí: 1) desde el punto de vista de la realidad, el particular posee prioridad sobre el universal; 2) desde el punto de vista del conocimiento, el universal posee prioridad sobre el particular; 3) el ente en grado sumo también es en grado sumo cognoscible. Cuando estos tres axiomas los aplicamos a la forma substancial, las dos partes de la aporía pueden ser enunciadas del siguiente modo: si las formas substanciales son particulares, entonces no serán definibles ni, por consiguiente, inteligibles. Sócrates, identificado con su forma substancia, no será inteligible por no poder ser definido, y en consecuencia no podrá ser conocido. En el otro extremo tenemos que, si las formas son universales, entonces no poseerán existencia independiente, pues ello dependerá de la existencia de los singulares en que se den o prediquen. Tanto uno como otro extremo de la cuestión son inaceptables: la substancia —identificada con la forma— constituye, precisamente, la realidad primera en el orden de la existencia y en el orden del conocimiento.

Esta aporía tiene su expresión más compleja en el libro VII, donde Aristóteles afirma en el capítulo 13 la imposibilidad de que el universal puede ser substancia y, al mismo tiempo, establece a lo largo de VII 4-11 la tesis de que, en sentido estricto, solamente la esencia posee definición. Al comienzo de VII 13 Aristóteles afirma que «parece imposible que algo dicho universalmente pueda ser substancia (VII 13, 1038b6)». El filósofo desarrolla a lo largo del capítulo las razones de esa imposibilidad: *a*) porque la substancia de algo es peculiar a ello y no común o compartido (*cf.* 1038b6-9). Si suponemos que un universal es substancia podría preguntarse de cuál de las cosas a las que pertenece es substancia; por el carácter mismo de la substancia no puede ser que lo sea de todas, pero tampoco de una sola de ellas, pues las cosas cuya substancia es una son ellas también una y la misma. El carácter común o compartido del universal implica, pues, su imposibilidad para ser esencia (*cf.* 1038b8-15); *b*) porque la substancia es un sujeto y no

un predicado de un sujeto (*cf.* 1038b8b15-16). La substancia es lo que no se predica de un sujeto, mientras que el universal siempre se predica de más de uno. Este argumento parte de la idea desarrollada al principio del libro VII según la cual las substancias son realidades básicas desde el punto de vista ontológico. El universal, por definición, no es una realidad básica, pues siempre es predicado de algún sujeto, es decir, siempre «existe» en algún sujeto y nunca de modo independiente; *c*) y en el caso de que se argumente que el universal, aun no siendo substancia como lo es la esencia, puede, sin embargo, estar contenido en ella del modo en que, por ejemplo, «animal» está contenido en el hombre y en el caballo, entonces podrá objetarse que 1) el universal será esencia de algo («animal» lo será del animal), con lo cual volverán a surgir las dificultades correspondientes al primer argumento; 2) si los universales no son substancias sino cualidades o afecciones, resultará absurdo afirmar que forman parte de la esencia, pues resultará que las afecciones son anteriores a la substancia; 3) puesto que «animal» se da en Sócrates, entonces será la esencia de dos cosas, de «hombre» y de Sócrates; 4) la unidad propia de la substancia excluye que pueda estar compuesta de varias substancias actualizadas, es decir, en acto (*cf.* 1038b16-39a14).

La exposición de VII 13 ha llevado a numerosos especialistas a defender la tesis de que la forma o esencia es particular para cada substancia individual.[22] El problema reside en que el contenido de VII 13, muy explícito respecto a la no universalidad de las substancias, al menos en apariencia es incongruente con lo afirmado por Aristóteles en el resto del libro VII. El aspecto principal del problema lo constituye la consideración epistemológica de que la definición y el conocimiento son universales: el filósofo ha establecido en VII 4 que la esencia, identificada en VII 6 con la substancia, es expresada o explicada en el enunciado de su definición, que, a su vez, constituye siempre un enunciado de lo universal y de la forma. Por otra parte, en VII 10, 11 y 15 se ha establecido que del compuesto particular no existe definición. De todo ello parece poder afirmarse, por consiguiente,

22 La tesis de que las esencias aristotélicas son individuales más que universales o esencias-especie ha sido defendida desde diferentes ángulos y entre otros especialistas por Sellars y Albritton (1957), Hartman (1976), Heinaman (1979), Frede (1985) y Witt (1989).

que la esencia es universal. El filósofo ha establecido asimismo que el conocimiento de una determinada realidad se identifica con el conocimiento de su esencia, y que el verdadero conocimiento lo es de lo universal, de donde parece deducirse que la esencia es universal. A ello puede añadirse que, frente a la generación y corrupción del compuesto particular, Aristóteles establece en VII 8 el carácter ingenerado e incorruptible de forma y materia. Desde esta perspectiva, también han sido numerosos los autores que han dirigido su crítica contra las lecturas que defienden el carácter particular de las formas.[23]

¿Es posible explicar la incongruencia —real o aparente— existente entre los contenidos de VII? En principio, todo aquel que intente armonizar la afirmación de que la substancia se identifica con la esencia y la afirmación de que el universal no es substancia, deberá tomar uno de estos dos caminos: bien restringir el significado del término *esencia,* bien restringir el significado del término *universal*. Con respecto al primer camino, es muy difícil negar que en la mayor parte de VII las formas o esencias sean entendidas como formas-especie de carácter universal, en el sentido en que *hombre* expresa la esencia del hombre, lo que *todo* hombre es por sí. Pero junto a las formas-especie, en ciertas ocasiones parece darse también un reconocimiento de las formas o esencias particulares, como cuando se habla de la forma de Sócrates, que podría ser interpretado como algo que pertenece a Sócrates y a nadie más. Según lo expuesto, podría argumentarse que cuando se habla de substancias, Aristóteles se está refiriendo a estas últimas formas y no a las formas-especie. Un problema al que se enfrenta esta interpretación lo constituye el hecho de que los casos aducidos en su apoyo son muy escasos en comparación con el supuesto general que asume la universalidad de las formas. Bostock (1994: 187-188) ha recogido un grupo de indicios que podrían apoyar la singularidad de las formas; así, ciertos pasajes parecen expresar el ser de una realidad particular;[24] en otos casos, la

23 La más reciente crítica generalizada contra las tesis particularistas se encuentra en Scaltsas (1994). Entre otros muchos especialistas, también se han posicionado contra la singularidad de las formas Loux (1979) y (1991: 187-196), Code (1984), Lear (1988: 273-293), Gill (1989: 31-34), Woods (1991), Lewis (1991: 309-48), Spellman (1995: 40-62) y Oñate (2001: 42-56).

24 *Cf.* VII 15, 1039b25 y menos claramente 4, 1029b14-15 y 6, 1032a8.

cosa particular es identificada con su forma;[25] y en otros pasajes se indica que ciertas formas no necesitan ser eternas a pesar de no estar sujetas a los procesos de generación y corrupción.[26] Finalmente, el término *tòde ti* ha sido interpretado en ocasiones como sinónimo de particular, si bien la mayoría de estos indicios son poco consistentes. En todo caso, existe un fragmento de *Met*. XII donde Aristóteles parece establecer explícitamente la particularidad de las formas; el texto dice así: «[…] las causas y los principios son distintos para cosas distintas que no pertenecen al mismo género […]. Y para las cosas de la misma especie son distintas, pero no específicamente, sino que son distintas individualmente: tu materia, tu forma y lo que en tu caso produce el movimiento y los míos, si bien son los mismos universalmente hablando» (XII 5, 1071a25-29). Al margen de las explicaciones que puedan darse, la afirmación es bastante explícita. Pero, además, se da la circunstancia de que Aristóteles en ningún momento distingue explícitamente las dos supuestas clases de formas —universales las unas, particulares las otras—, sino que reúne a todas bajo un mismo término. En todo caso, aun admitiendo que Aristóteles acepta la particularidad de las formas, seguiría sin resolverse el problema de la incongruencia de VII 13 con el resto del libro.

Así pues, si las formas deben entenderse en su sentido habitual —como universales—, el camino para intentar armonizar la afirmación de que la substancia se identifica con la esencia y la de que el universal no es substancia consistirá en rebajar la segunda afirmación argumentando que el uso del término *universal* en VII 13 no es el habitual, y que el término adquiere un sentido mucho más limitado. En este sentido, Woods (1967: 216) afirma: «Aristotle was in fact maintaining that only some things properly described as kathólou are to be regarded as ousía; something kathólou is ousía, only if it is not predicated universally». Woods acepta, por consiguiente, que los universales predicados universalmente no son substancias, pero afirma asimismo que las formas-especie no se predican universalmente, por lo que estas no entrarían dentro de la restricción aristotélica de VII 13. Una versión de este argumento se encuentra en Loux (1979), Code (1984)

25 *Cf.* VII 10, 1035a7-9, 10, 1036a12-15 y 11, 1037a7-8.

26 *Cf.* VI 3, 1027a27-28, VII 10, 1035a28-30, 15, 1039b22-27, VI 3, 1043b14-21, XII 3 o 1070a15-17.

y Lewis (1991), quienes defienden que las formas-especie no son predicadas de los miembros particulares de su especie, sino solamente de su materia. Por su parte, Lear (1988) interpreta que en VII 13 el término *universal* hace referencia solamente a aquello que es más universal que las indivisibles formas-especie. Sin embargo, todos estos intentos de solución entran en conflicto con lo que en el texto se expresa en numerosas ocasiones: que nada que se predique universalmente puede ser considerado substancia.[27] Una tercera vía posible de solución a la intrincada aporía sobre la singularidad y universalidad de la forma consiste en negar la disyunción y aceptar que la forma específica cumple las propiedades de los singulares en lo referente a su condición de substancia, y las propiedades de los universales en lo referente a su condición de objeto de conocimiento. Siendo así, la forma específica se identificaría con una realidad que, sin ser separada de la realidad singular, tampoco se agota en ella; una realidad que, sin ser singular ni universal, sería la causa de ambas y responsable, por consiguiente, tanto de la existencia real del singular concreto como del conocimiento universal de ese mismo singular. De hecho, Aristóteles utiliza indistintamente el término *eîdos* para expresar tanto la forma del compuesto concreto como la especie unificadora de la pluralidad. Desde esta perspectiva, la forma específica sería una y la misma en todas sus instancias, tanto de las instancias individuales correspondientes a los compuestos concretos como de las instancias universales correspondientes al contenido psíquico del conocimiento. Pero ella misma no se identificaría ni con el particular ni con el universal, pues a diferencia del singular, la forma específica sería definible, inmutable y necesaria; y a diferencia del universal, sería substancia y principio unificador de la materia. Es la audaz solución propuesta por Owens (1977: 267-287) y Oñate (2001: 45-52). Sin embargo, esta posible solución se encuentra con la objeción de que el Estagirita no ha desarrollado una respuesta clara en este sentido.

Resumiendo todo lo tratado en este apartado, en las aporías 6.ª, 7.ª, 9.ª, 10.ª, 14.ª y 15.ª, Aristóteles ha planteado una serie de cuestiones relativas a la naturaleza de los primeros principios. El filósofo asume que la noción de *principio* es sumamente compleja, si bien detrás de sus principales

27 *Cf.,* por ejemplo, VII 13, 1038b9, 15, 35, VII 16, 1040b23, 1041a4, VI 1, 1042a21 y X 2, 1053b16-17.

manifestaciones siempre encontramos la presencia de una forma substancial, bien sola, bien informando materia. Los principios aristotélicos de la realidad son en acto, no en potencia; se identifican con la forma, expresada en la diferencia última de la definición, y no con la materia; son incorruptibles, si bien cuando se identifican con el compuesto, en cuanto compuesto son corruptibles; y finalmente, si bien el debate continúa abierto, los primeros principios de la realidad parecen escapar a la clasificación de *particularidad* y *universalidad*.

V
CONCLUSIONES FINALES

De la lectura realizada a través de los capítulos anteriores, podemos destacar una serie de líneas generales de interpretación de la *Metafísica*, que pueden concretarse brevemente en los siguientes puntos:

— Aunque los catorce libros de la *Metafísica* no forman una unidad literaria, sus contenidos pueden organizarse en torno a tres fases fundamentales que constituyen la estructura de la obra: la primera fase, *aporética,* se identifica con el análisis del contexto *histórico-filosófico,* definido por las cuestiones planteadas y desarrolladas por los filósofos prearistotélicos, por sus preocupaciones teóricas y por las respuestas o soluciones desarrolladas por dichos autores ante tales preocupaciones. Todo ello está profusamente analizado en los libros I, XIII y XIV de la *Metafísica*. La segunda fase, *diaporética,* hace referencia a la exposición y análisis de las cuestiones problemáticas planteadas por el propio Aristóteles a partir del estudio de la tradición. Esta fase se centra en el análisis de las grandes cuestiones relativas a los primeros principios y causas de la realidad, que el Estagirita aborda porque a su juicio no han sido correcta ni suficientemente resueltas por la tradición. Estas cuestiones se encuentran planteadas y desarrolladas en los libros III y XI 1-2. Finalmente, la tercera fase, *euporética,* se identifica con la elaboración conceptual y doctrinal realizada por Aristóteles en vistas a la

solución o superación de las cuestiones aporéticas planteadas en los libros III y XI 1-2 a partir del estudio de la tradición. Esta fase es ampliamente desarrollada en sus libros centrales —libros IV, VI, VII, VIII, IX, X y XII—, y se estructura en torno a las nociones fundamentales de *ser, substancia, forma, esencia* y *compuesto,* y a la doctrinas de la *materia-forma,* la *potencia-acto* y el *motor inmóvil.*

— La actividad puramente historiográfica de la tradición por parte de Aristóteles siempre tiene un interés secundario y siempre está dirigida a analizar cuestiones de naturaleza filosófica y metodológica. Los comentarios de Aristóteles a la tradición filosófica se limitan a aquellos aspectos por los que el filósofo está interesado en cada momento, lo que no impide, por otro lado, que constituyan referencias imprescindibles a la hora de abordar el estudio de los autores y doctrinas comentados por el filósofo.

— Sobre los libros diaporéticos de la *Metafísica,* hay que decir, en primer lugar, que no se ocupan simplemente del tratamiento de cuestiones preliminares de filosofía primera, sino de cuestiones centrales de la misma, sin que de ello debamos inferir que constituyan, en sentido estricto, un programa de la *Metafísica*. En segundo lugar, con respecto al contenido filosófico del que se nutren las aporías, hay que distinguir tres planos: un primer plano jónico-empirista, un segundo plano pitagórico-platónico y un tercer plano propiamente aristotélico. En tercer lugar, con respecto a la estructura de las aporías, debe de tenerse en cuenta el papel fundamental que juega la actividad institucional ateniense. A este respecto, es interesante la descripción que de la disputa dialéctica lleva a cabo Aristóteles en el libro octavo de los *Tópicos,* libro estrechamente relacionado con la actividad aporética. En cuarto lugar, los libros aporéticos tienen un carácter fundamentalmente propedéutico y constituyen un valioso recurso metodológico dirigido al tratamiento académico de ciertas cuestiones relativas a la filosofía primera, cuestiones sobre las que su autor ya posee en unos casos la solución positiva y en otros ya ha recorrido una buena parte de la investigación. Finalmente, la solución de las aporías de III solo puede ser abordada desde un plano que supere las dos tradiciones filosóficas que constituyen el núcleo de las aporías. Se requiere,

más concretamente, un plano propiamente aristotélico estructurado en torno a los conceptos y doctrinas esbozados en el libro I y desarrollados en los libros centrales de la *Metafísica,* conceptos y doctrinas que constituyen el núcleo del pensamiento metafísico de Aristóteles.

— El esquema básico en torno al cual se estructura la obra pone de manifiesto que en la *Metafísica* existe un estrecho vínculo entre dialéctica y filosofía primera. Ello se refleja en la importante presencia de procedimientos dialécticos, entre los que encontramos la revisión histórica de la filosofía prearistotélica expuesta en los libros I, XIII y XIV, el desarrollo diaporético llevado a cabo en III 2-6 y XI 1-2, los análisis semánticos de treinta términos filosóficos fundamentales reunidos en el libro V, o la demostración refutativa de IV 4-8, donde quedan refutadas las tesis que niegan la validez de los principios de no contradicción y del tercio excluso, así como las tesis universales que afirman que todos los enunciados son verdaderos o que todos los enunciados son falsos.

— Aun valorando la importante presencia de los procedimientos dialécticos en la conformación de la filosofía primera, el método de esta no puede identificarse con el de la dialéctica, pues la fase euporética, identificada con la búsqueda positiva de la solución, constituye una fase mucho más compleja, no dialéctica, que va más allá de las reflexiones realizadas por el Estagirita a propósito de las aporías planteadas en los libros aporéticos. El plano propiamente aristotélico, constructivo, se estructura en torno a las nociones fundamentales de *ser, substancia, forma, esencia* y *compuesto,* y a las doctrinas de la *materia-forma,* la *potencia-acto* y el *motor inmóvil*.

— El proceso euporético se estructura en torno a los siguientes pasos: 1) *ente* o *ser* se dice de muchos modos; 2) el modo privilegiado de ser es *ser substancia;* 3) en un sentido privilegiado, ser substancia significa ser forma o esencia; 4) la forma primera se identifica con el *motor inmóvil,* con la divinidad, que constituye la culminación del sistema ontológico de Aristóteles.

— Aunque el libro III no plantea directamente la cuestión de la divinidad en ninguna de sus aporías, las referencias aristotélicas a lo

suprasensible y a la divinidad son frecuentes a lo largo de toda la *Metafísica*. Todo ello nos lleva a pensar no solamente que ontología y teología forman una unidad en la *Metafísica,* sino que la investigación en torno al motor inmóvil representa la culminación de la investigación ontológica.

— Independientemente del desarrollo diaporético, la búsqueda de la solución o fase euporética puede darse o no darse de un modo completo, tal como se pone de manifiesto al analizar las soluciones ensayadas por el Estagirita a propósito de algunas aporías. Como ejemplo paradigmático, cabe señalar la fase euporética de la aporía undécima (sobre la naturaleza del uno y el ente), cuyo objetivo es altamente satisfecho, y de la decimoquinta aporía (sobre la naturaleza particular o universal de la forma substancial), cuyo objetivo no es plenamente satisfecho.

BIBLIOGRAFÍA

Comentaristas griegos y latinos

Alejandro de Afrodisias (1891), Alexandri Aphrodisiensis *In Aristoteles Metaphysica Commentaria,* ed. M. Hayduck, Berlin, Reimer, vol. 1 en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», Berlín, Academia de Berlín.

— (1992), On *Aristotle, Metaphysics* 2 & 3*,* trad. W. E. Dooley y A. Madigan, Londres, Duckworth.

Siriano (1902), *In Metaphysica Commentaria,* ed. W. Kroll, Berlín, Reimer, vol. vi-1 en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», Berlín, Academia de Berlín.

Asclepio (1902), Asclepii *In Aritstotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria,* ed. G. Kroll, Berlín, Reimer, vol. vi-2 en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», Berlín, Academia de Berlín.

Tomás de Aquino (1977), Sti. Thomae Aquinatis *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio,* 3.ª ed., ed. M. R. Cathala, Turín, Marietti.

Pedro de Osma (1992), *Quaestiones nimis utiles eximii Magistri Ossomensis super 6 li. metaphisice Aristotelis,* en J. Labajos Alonso, *Pedro de Osma y su Comentario a la Metafísica de Aristóteles,* Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Ediciones, traducciones y comentarios modernos de la *Metafísica*

Barnes, J. (1984), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation,* 2 vols. Princeton, Princeton University Press.

Bekker, E. (1831), *Aristotelis Opera,* Berlín, Reimer/Academia de Berlín.
Bonitz, H. (1848-1849), *Aristotelis Metaphysica,* texto y comentario latino en dos tomos, Bonn, Marcus (reimpr., H. Bonitz [1960], *Aristotelis Metaphysica, Commentarius,* Hildesheim, Olms.
Calvo Martínez, T. (1994), *Aristóteles. Metafísica,* intr., trad. y notas, Madrid, Gredos.
Carlini, A. (1928), *Aritotele: La Metafísica,* trad. italiana y comentario, Bari, Laterza.
Christ, W. (1886), *Aristotelis Metaphysica,* Leipzig, Teubner (reimpr. 1895).
Colle, G. (1912-1931), *Aristote: La Métaphysique,* I-IV, trad. francesa y comentario, Lovaina/París, Alcan.
Eusebietti, P. (1950), *Aristotele. La Metafisica,* intr. de Emilio Oggioni, Padua, Cedam.
García Yebra, V. (1982 [1970]), *Metafísica de Aristóteles,* 2.ª ed., edición trilingüe, Madrid, Gredos.
Jaeger, W. (1957), *Aristotelis Metaphysica,* Oxford, Clarendon Press.
Lasa, C., y J. Aguirre (1997), *Aristoteles. Metafisika,* trad. al euskera y notas; introducción de Tomás Calvo Martínez, Bilbao, Klasikoak.
Reale, G. (1968), *Aristotele. La Metafísica,* trad. italiana y comentario en dos tomos, Nápoles, Luigi Loffredo Editore (ed. mayor renovada [1933], *Aristotele. Metafísica,* texto, trad. italiana y comentario en tres tomos, Milán, Vita e Pensiero).
Ross, W. D. (1997 [1924]), *Aristotle's Metaphysics,* texto y comentario inglés en dos tomos, Oxford, Clarendon Press.
Schwegler, A. (1960), *Die Metaphysik des Aristoteles,* texto, trad. alemana y comentario en cuatro volúmenes, Fráncfort, Minerva (1.ª ed. alemana, Tubinga, Fues, 1847-1848).
Tredennick, H. (1933-1935), *The Metaphysics,* texto y trad. inglesa en dos tomos, *Loeb Classical Library,* Londres/Nueva York, G. P. Putman (2.ª edición revisada, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1945).
Tricot, J. (1962 [1933]), *Aristote. Métaphysique,* trad. francesa y comentario en dos tomos, París, Vrin.

Ediciones, traducciones y comentarios parciales de la *Metafísica*

Aguirre, J. (2007), *La aporía en Aristóteles. Libros B y K 1-2 de la Metafísica,* Madrid, Dykinson.
Annas, J. (1976), *Aristotle's Metaphysics Books M and N,* trad. inglesa, intr. y notas, Oxford, Clarendon Press.

Bostock, D. (1994), *Aristotle*. *Methaphysics Z and H,* trad. y comentario, Oxford, Clarendon Press.
Cassin, B., y M. Narcy (1989), *La decisión du sens,* introducción, texto, trad. francesa y comentario del libro *Gamma de la Metafísica,* París, Vrin.
Elders, L. (1961), *Aristotle's Theory on the One. A commentary on book 10 of the Metaphysics,* Assen, Royal Van Gorcum Ltd.
— (1972), *Aristotle's Theology. A commentary on book* Λ *of the Methaphysics,* Assen, Royal Van Gorcum.
Fazzo, S. (2012), *Il libro Lambda della Metafisica di Aristote,* Nápoles, Bibliopolis.
— (2013), *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristote*, Nápoles, Bibliopolis.
Furth, M. (1986), *Aristotle. Metaphysics Books VII-X*, trad. inglesa y notas, Indianápolis, Hacket.
Grayeff, F. (1974), *Aristotle and his School. An Inquiry into the History of the Peripatos With a Commentary on Metaphysics Z, H,* Λ *and* Θ*,* Londres, Duckworth.
Kirwan, C. (1971), *Aristotle's Metaphysics Books* Γ*,* Λ *and E*, trad. inglesa y notas, Oxford, Clarendon Press.
Madigan, A. S. J. (1999), *Aristotle*. *Metaphysics Books B and K 1-2,* Oxford, Clarendon Press.
Untersteiner, M. (1931), *Il Primo Libro della Metafísica,* trad. italiana y comentario, Milán, Abrighi, Segati & C.

Libros y colecciones de artículos

Adam, J. (1965 [1902]), *The Republic of Plato,* edición con notas, comentario y apéndices, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
Aguirre, J. (2008), *Aristotelesen* Metafisikari *sarrera*, San Sebastián, Jakin.
— y F. Juaristi (2004), *Filosofo presokratikoak,* Bilbao, Klasikoak.
Arana, J. R. (2000), *Las doctrinas no escritas de Platón,* Bilbao, Universidad del País Vasco-EHU.
— (2003), *Una nueva lectura de Platón,* Bilbao, San Antonio.
Arnim, H. von (1931), *Die Entstehung des Gotteslehre des Aristoteles,* Viena, Hölder-Pichler-Tempsky.
Aubenque, P. (ed.) (1979), «Études sur la Métaphysique d'Aristote», *Actes du VI Symposium Platonicum,* París, Vrin.
— (1987 [1962]), *El problema del ser en Aristóteles,* trad. Vidal Peña, Madrid, Taurus.
— (2009), *Problemes aristotèliciennes,* París, Vrin.
Barnes, J. (1992 [1979]), *Los presocráticos,* Madrid, Cátedra.

Barnes, J., M. Schofield y R. Sorabji (eds.), (1979), *Articles on Aristotle I-IV,* Londres, Duckworth.
Bernabé, A. (1988), *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos,* Madrid, Alianza.
Berti, E. (1965), *L'unitá del sapere in Aristotele,* Padua, Cedam.
— (1977), *Aristotele, dalla dialectica alla filosofia prima,* Padua, Cedam.
— (2008), *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote,* Lovaina, La Neuve; París, Peeters.
Beuchot, M. (1985), *Ensayos marginales sobre Aristóteles,* México, Universidad Nacional Autónoma.
Bonitz, H. (1955 [1870]), *Index Aristotelicus,* Berlín, Akademie-Verlag.
Brentano, F. (1983), *Aristóteles,* trad. Moisés Sánchez Barrado, Barcelona, Labor.
— (1995), *Sui molteplici significati dell, essere secondo Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero (1.ª ed. alemán, 1962).
Brunschwig, J. (1967), «Introducción» a los *Tópicos,* París, Les Belles Lettres.
Calvo Martínez, T. (1978), «Introducción general a Aristóteles», en Aristóteles, *Acerca del Alma,* Madrid, Gredos.
Candel Sanmartín, M. (1992), Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon),* 2 vol., Madrid, Gredos.
Capizzi, A. (1982), *La Repubblica cosmica,* Roma, Ediziona dell'Ateneo.
Celluprica, V. (ed.) (2003), *Il libro B della* Metafisica *di Aristotele,* Atti del Colloquio (Roma, 30 novembre - 1 dicembre), Roma, Bibliopolis.
Cencillo, L. (1958), *HYLE. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum,* Madrid, CSIC.
Charton, W. (1992), *Aristotle, Physics Books I and II,* Oxford, Clarendon Press.
Chartraine, P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* París, Klincksieck.
Chen, C. H. (1976), *Sophia. The Science Aristotle sought,* Nueva York, G. Olms.
Cherniss, H. (1935), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy,* Baltimore, John Hopkins Press.
— (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Baltimore, John Hopkins Press.
Cleary, J. (1995), *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics,* Leiden, E. J. Brill.
Cornford, F. M. (1987 [1952]), *Principium sapientiae*. *Los orígenes del pensamiento griego,* trad. R. Guardiola y F. Giménez Gracia, Madrid, Visor.
— (1989 [1939]), *Platón y Parménides,* trad. F. Giménez Gracia, Madrid, Visor.
— (1991 [1935]), *La teoría platónica del conocimiento,* Barcelona, Paidós.
Courtine, J. F. (ed.) (1985), *Études Aristotéliciennes. Mètaphysique et Théologie,* París, Vrin.

Décarie, V. (1961), *L'objet de la Métaphysique selon Aristote,* París, Vrin.
Delatte, L., C. Rutten, S. Govaerts y J. Denooz (1984), *Aristoteles, Metaphysica, Index Verborum, Listes de Fréquence,* Hildesheim/Zúrich/Nueva York, Olms-Weidmann.
Dicks, D. R. (1970), *Early Greek Astronomy to Aristotle,* Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.
Diels, H., y W. Kranz (1985 [1903]), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I-III, Zúrich/ Hildesheim, Weidman.
Dumoulin, B. (1986), *Analyse genétique de la Métaphysique d'Aristote,* Montreal, Bellarmin; París, Les Belles Lettres.
Düring, I. (1990 [1956]), *Aristóteles,* trad. Bernabé Navarro, México, UNAM.
Evans, J. D. G. (1977), *Aristotle's Concept of Dialectics,* Cambridge, Cambridge University Press.
Frede, M. (1987), *Essays in Ancient Philosophy,* Oxford, Clarendon Press.
Gaiser, K. (1984), *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneuticadei dialoghi platonici,* Nápoles, Vita e Pensiero.
Garay, J. (1987), *Los sentidos de la forma en Aristóteles,* Pamplona, EUNSA.
Gill, M. L. (1989), *Aristotle on Substance*: *The Paradox of Unity,* Princeton, Princeton University Press.
Gómez Nogales, S. (1955), *Horizonte de la metafísica aristotélica,* Madrid, Estudios Onienses.
Gómez Pin, V. (1984), *El orden aristotélico,* Barcelona, Ariel.
González Bedoya, J. (1990), *Tratado histórico de retórica filosófica. I. La antigua retórica,* Barcelona, Ediciones Nájera.
Gross, A. G., y A. E. Walzer (eds.) (2000), *Rereading Aristotle's Rhetoric,* Carbondale (Illinois), Southern Illinois University Press.
Guthrie, W. K. C. (1962-1981), *A History of Greek Philosophy,* 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
Hadot, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?,* México, FCE.
Hamelin, O. (1976 [1931]), *Le systéme d'Aristote,* París, Vrin.
Heath, Sir Th. (1949), *Mathematics in Aristotle,* Oxford, Clarendon Press.
Irwin, T. H. (1988), *Aristotle's First Principles,* Oxford, Clarendon Press.
Jaeger, W. (1948), *Aristotle*: *Fundamentals of the History of his Development,* Oxford, Clarendom Press.
— (1984 [1923]), *Aristóteles,* trad. José Gaos, México, FCE.
Kahn, Ch. (1974), *The verb 'be' in Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel.
Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield (1987 [1957]), *Los filósofos presocráticos,* trad. J. García Fernández, Madrid, Gredos.

Kramer, H. J. (1996), *Platone e i fondamenti della metafisica,* Milán,Vita e Pensiero.
Krings, H. (ed.) (1977), *Conceptos fundamentales de filosofía,* Barcelona, Herder.
Lear, J. (1988), *Aristotle: The Desire to Understand,* Cambridge, Cambridge University Press.
Le Blond, J. M. (1970 [1939]), *Logique et Méthode chez Aristote,* París, Vrin.
Leszl, W. (1970), *Logic and metaphysics in Aristotle,* Padua, Antenore.
— (1975), *Aristotle's conception of ontology,* Padua, Antenore.
Lewis, F. A. (1991), *Substance and Predication in Aristotle,* Cambridge, Cambridge University Press.
Liddell, H. G., R. Scott y H. S. Jones (1940) A *Greek-English Lexicon,* 9.ª ed., Oxford, Clarendon Press.
Loux, M. J. (1991), *Primary Ousia,* Ithaca (Nueva York)/Londres, Cornell University Press.
Lugarini, L. (1961), *Aristotele e l'idea della filosofia,* Florencia, La nuova Italia.
Marx, W. (1954), *The Meaning of Aristotle's Ontology,* La Haya, M. Nijhoff.
Mansion, S. (ed.) (1961), *Aristote et les problèmes de méthode,* Lovaina, Publications Universitaires de Louvain.
Merlan, Ph. (1953), *From Platonism to Neoplatonism,* La Haya, M. Nijhoff.
Melero, A. (1997), *Sofistas. Testimonios y fragmentos,* Madrid, BCG.
Moraux, P., y J. Wiesner (eds.) (1983), *Zweifelhalftes im Hábeas Aristotele. Cum, Studien zu einigen dubia* (Akten des IX Symposium Aristotelicum), Berlín/Nueva York, W. De Gruyter.
Moravscik, J. M. E. (ed.) (1967), *Aristotle. A Colection of Critical Essays,* Nueva York, Doubleday.
Motte, A., y Chr. Rutten (eds.) (2001), *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote,* con la colaboración de L. Bauloye y A. Lefka, Lovaina, La-Neuve.
Nestle, W. (1981 [1944]), *Historia del espíritu griego,* Barcelona, Ariel.
Oggioni, E. (1950), véase *supra* Eusebietti, P. (1950).
Oñate, T. (2001), *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI,* Madrid, Dykinson.
— (2004), *El nacimiento de la filosofía en Grecia,* Madrid, Dykinson.
Owen, G. E. L. (ed.) (1968), *Aristotle on dialectic. The* Topics. Proceedings of the third symposium aristotelicum, Oxford, Clarendon Press.
Owens, J. (1978 [1951]), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphsics,* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
Perelman, Ch. (1952), *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en Philosophie,* París, Presses Universitaires de France.

Pleba, A. (1988 [1968]), *Breve storia della retorica antica,* Gius, Laterza.
Preus, A., y J. P. Anton (eds.) (1992), *Essays in Ancient Greek Philosophy, v: Aristotle's Ontology,* Albany (Nueva York), State University of Nueva York Press.
Pritchard, P. (1995), *Plato's Philosophy of mathematics,* Sankt Augustin, Academia Verlag.
Racionero, Q. (1990), «Introducción» a la *Retórica,* Madrid, Gredos.
Ravaisson, F. (1837), *Essai sur la Métaphysique d'Aristote,* I-II, París, L'Imprimerie Royal.
Reale, G. (1964), *Teofrasto e la sua aporetica metafisica,* Brescia, La Scuola.
— (1993), *Il Concetto di Filosofia Prima e l'unitá della Metafísica di Aristotele,* 5.ª ed., Milán, Vita e Pensiero.
— (1999 [1997]), *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles,* trad. J. M. López de Castro, Barcelona, Herder.
— (2003 [1997]), *Por una nueva interpretación de Platón,* Barcelona, Herder.
Regis, L. M. (1935), *L'opinion selon Aristote,* París, Vrin.
Robin, L. (1963), *La théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'aprés Aristote,* Hildesheim, Olms (1.ª ed. París, 1908).
Ross, D. (1986 [1953]), *Teoría de las ideas de Platón,* Madrid, Cátedra.
Rossitto, C. (2000), *Studi sulla dialettica in Aristotele,* Nápoles, Bibliopolis.
Scaltsas, T. (1994), *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics,* Ithaca (Nueva York)/ Londres, Cornell University Press.
Sichirollo, L. (1963), *Giutificazzioni della dialettica in Aristotele,* Urbino, Argalia Editore.
— (1965), *Storicità della dialettica antica,* Vicenza, Marsilio.
— (1973), *La dialettica,* Milán, Isedi.
Smith, R. (1997), Aristotle. *Topics, Books I and VIII,* Oxford, Clarendon Press.
Smyth, H. W. (1956), *Greek Grammar,* rev. G. M. Messing, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Solana Dueso, J. (1996), *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas,* Madrid, Akal.
— (2013 [1996]), *Sofistas. Fragmentos y testimonios,* Madrid, Alianza.
Sorabji, R. (1984), *Necessity, Change and Time,* Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.
Spellman, L. (1995), *Substance and Separation in Aristotle,* Cambridge, Cambridge University Press.
Szlezäk, T. H. (1992), *Platone e la scrittura della filosofia,* Milán, Vita e Pensiero.
— (1997), *Leer a Platón,* versión española de José Luis García Rúa, Madrid, Alianza (1.ª ed. italiana, 1991).

Tarán, L. (1981), *Speusippus of Athens,* Leiden, E. J. Brill.
Trendelenburg, F. A. (1994 [1846]), *La dottrina delle categorie in Aristotele,* Milán, Vita e Pensiero.
Uña Juárez, A. (2000), *Así nació la filosofía. Sobre el texto de Aristóteles (*Metafísica *I, 3) en torno a Tales de Mileto,* Madrid, A. Uña.
VV. AA. (1970), *L'attualitá della problematica aristotelica*. Atti del convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 aprile 1967), Padua, Antenore.
Witt, Ch. (1989), *Substance and Essence in Aristotle,* Ithaca (Nueva York)/Londres, Cornell University Press.
Wright, M. R. (1981), *Empedocles: The Extant Fragments,* New Haven (Conn.)/Londres, Yale University Press.
— (1995), *Cosmology in Antiquity,* Londres/Nueva York, Routhledge.

Artículos

Aguirre, J. (2010), «La redacción de las aporías de K 1-2 y la autenticidad del libro *Kappa* de la *Metafísica*», *Méthexis,* 23, pp. 113-136.
Anscombe, G. E. M. (1953), «The principle of individuation», *Aristotelian Society Supplementary Volume,* 27, pp. 83-91.
Arnim, H. von (1929), «Aristoteles Metaphysik K und B», *Wiener Studien,* 47, pp. 32-38.
Aubenque, P. (1961), «Sur la notion aristotélicienne d'aporie», en S. Mansion (ed.), *Aristote et les problémes de méthode,* Lovaina, Publications Universitaires; París, Béatrice-Nauwelaerst, pp. 3-19.
— (1970), «La Dialectique chez Aristote», en *L'attualitá della problemática aristotélica,* Padua, Antenore, pp. 9-31.
— (1983) «Sur l' inauthenticité du livre K de la Métaphysique», en P. Moraux y J. Wiesner (eds.), *op. cit.,* pp. 318-44.
Barnes, J. (1969), «Aristotle's theory of demostration», *Phronesis,* vol. 14, 2, pp. 123-152.
— (1980), «Aristotle and the methods of ethics», *Revue Internationale de Philosophie,* XXXIV, pp. 490-511.
Berti, E. (1970), «La dialettica in Aristotele», en *L'attualitá della problemática aristotélica,* Padua, Antenore, pp. 33-80.
— (1979), «Le Probléme de la substantialité de l'être et de l'un dans la *Métaphysique*», en P. Aubenque (ed.), *op. cit.,* pp. 89-129.
— (1980), «Aristote et la méthode dialectique du "Parmenide" de Platon», *Revue Internationale de Philosophie,* XXXIV, pp. 341-358.

Berti, E. (1986), «Sul carattere *dialettico* della storiografia filosofica in Aristotele», en G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica,* Turín, Tirrenia, pp. 101-126.
— (1996), «L'utilité de la dialectique pour les sciences», en *Aristotelica Secunda,* Centre d'études aristotéliciennes, Univ. de Lieja, pp. 103-115.
Brunschwig, J. (1979), «La forme prédicat de la matière?», en P. Aubenque (ed.), *op. cit.,* pp. 131-66.
— (1985), «Dialectique et Ontologie chez Aristote», en I. F. Courtine (ed.), *op. cit.,* pp. 207-28.
Calvo Martínez, T. (1988), «El principio de no-contradicción en Aristóteles», *Méthexis,* I, pp. 53-69.
— (1991), «La fórmula *kath'autó* y la categorías: a vueltas con *Metafísica V 7*», *Méthexis,* IV.
Chen, C. H. (1961), «On Aristotle's Metaphysics K 7, 1064a29: *του όντος ή όν καί χωριστόν*», *Phronesis,* 6, pp. 53-58.
Cleary, J. (1993), «Working though Puzzles with Aristotle», *Journal of Neoplatonic Studies,* I, pp. 83-179.
Code, A. (1984), «The Aporematic Approach to Primary Being in *Metaphysics* Z», *Canadian Journal of Philosophy,* supp. vol. 10, pp. 1-20.
— (1996), «Owen on the Development of Aristotle's Metaphysics», en W. Wians (ed.), *Aristotle's Philosophical Development,* Lanham (Md.)/Londres, Rowman and Littlefield, pp. 303-325.
Cohen, S. M. (1984), «Aristotle and individuation», *Canadian Journal of Philosophy,* 10, pp. 41-65.
Couloubaristsis, L. (1978-1879), «Dialectique et philosophie chez Aristote», *Philosophia,* VIII-IX, pp. 229-256.
— (1983*a*), «L'Être et l'un chez Aristote (I)», *Revue de Philosophie Ancienne,* I, pp. 49-98.
— (1983b), «L'Être et l'un chez Aristote (II)», *Revue de Philosophie Ancienne,* I, pp. 143-195.
Cousin, D. R. (1933), «Aristotle's doctrine of substance, I», *Mind,* 42, pp. 319-339.
— (1935), «Aristotle's doctrine of substance, II», *Mind,* 44, pp. 168-185.
Cream, Th. (1957), «The definition of Rhetoric according to Aristote», *Laval Theologique et Philosophique,* 42, pp. 233-250.
Croissant, J. (1981), «La dialectique chez Aristote», en *Études de philosophie ancienne*, Bruselas, Ousia, pp. 161-185 (texto leído en 1951).
Cubells, F. (1961), «El acto energético en Aristóteles», *Anales del Seminario de Valencia,* 1, pp. 7-96.

Décarie, V. (1954), «La Physique porte-t-elle sur des "non separés" (*AXΩPΣTA*)? Note sur Aristote Metaphysique E, 1», *Revue Philosophiques et Théologiques,* 38, pp. 495-496.

— (1983), «L'authenticité du livre K de la Métaphysique», en P. Moraux y J. Wiesner (eds.), *op. cit.,* pp. 297-317.

Elders, L. (1962), «Aristote et l'object de la Mètaphysique», *Revue Pilosophique de Louvain,* 60, pp. 165-183.

Frede, M. (1985), «Substance in Aristotle's *Metaphysics*», en *Aristotle on Nature and Living Things,* ed. Allan Gottheld, Pittsburg, Mathesis Publication, pp. 17-26.

Furley, D. (1978), «Self Movers», en G. E. R. Lloyd y G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle on mind and senses,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 167-179.

Gómez Lobo, A. (1976), «Sobre "Lo ente en cuanto es" en Aristóteles», *Revista Latinoamericana de Filosofía, 2*, pp. 19-26.

Gómez Nogales, S. (1972), «The meaning of "Being" in Aristotle», *International Philsophical Quarterly,* XII, pp. 317-339.

Grimaldi, W. M. A. (1958), «The aristotelian Topics», en *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History*, Nueva York, Cosmopolitan science & art service, pp. 1-16.

Guéroult, M. (1963), «Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote», en AA. VV., *La théorie de l'argumentation,* Lovania, Nauwelaerts; París, Beatrice Nauwelaerts, pp. 431-449.

Guthrie, W. K. G. (1933), «The Development of Aristotle's Theology», *C. Q.,* 27, pp. 162-171.

— (1934), *C. Q.,* 28, pp. 90-98.

— (1957), «Aristotle as a Historian of Philosophy», *The Journal of Hellenic Studies,* LXXVII, pp. 34-41.

Hadot, P. (1980), «Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'antiquité», *Studia Philosophica,* 39, pp. 139-167.

Halper, E. (1992), «The Origin of Aristotle's Metaphysical Aporiae», en A. Preus y J. P. Anton (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy, v: Aristotle's Ontology*, Albany (Nueva York), State University of New York Press, pp. 151-175.

Hartman, E. (1976), «Aristotle on the Identity of Substance and Essence», *Philosophical Review,* 85, pp. 545-561.

Heinaman, R. (1979), «Aristotle's Thenth Aporia», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 61, pp. 249-270.

— (1981), «Knowledge of substance in Aristotle», *Journal of Hellenic Studies,* 101, pp. 63-77.

Irwin, T. H. (1976-1977), «Aristotle's discovery of Metaphysics», *The Review of Metaphysics,* XXXI, pp. 210-229.

Kung, J. (1986), «Aristotle on "being is said in many ways"», *History of Philosophy Quaterly,* 3, pp. 3-18.

Lear, J. (1982), «Aristotle's Philosophy of Mathematics», *Philosophical Review,* 91, pp. 161-192.

— (1987), «Active Episteme», en A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle,* Berna/Stuttgart, Paul Haupt, pp. 149-174.

Leszl, W. (1972), «Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle», *Review of Metaphysics,* 26, pp. 278-313.

Lloyd, A. C. (1970), «Aristotle's principle of individuation», *Mind,* 79, pp. 519-529.

Loux, M. J. (1979), «Form, Species and Predication in *Metaphysics Z, H and* Θ», *Mind,* 88, pp. 1-23.

Lugarini, L. (1959), «Dialettica e filosofia in Aristotele», *Il Pensiero,* 4, pp. 48-69.

Lukasiewicz, J. (1979), «Aristotle on the Law of Contradiction», en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *op. cit.,* pp. 50-62.

Mansion, A. (1956), «L'Object de la Science Philosophique Suprême d'après Aristote, Métaphysique, E I», en *Mélanges de Philosophie Grecque* offerts á M. Diés, París, Vrin.

— (1958), «Philosophie premiêre, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote», con el apéndice «Le livre xi ou K de la Métaphysique», *Revue philosophique de Louvain,* 56, pp. 165-221.

Mansion, S. (1946), «La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote», *Revue Philosophique de Louvain,* 44 (3), pp. 349-369.

— (1961), «Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote», en S. Mansion (ed.), *op. cit.,* pp. 35-56.

— (1984), «Les Apories de la *Métaphysique* aristotélicienne», en *Autour Aristote*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, pp. 141-179.

Merlan, Ph. (1968), «On the terms *Metaphysics* and *Being-qua-Being*», *Monist,* 52, pp. 174-194.

Moraux, P. (1968), «La joute dialectique d'après le huitième livre des topiques», en G. E. L. Owen (ed.), *op. cit.,* pp. 277-311.

Moreau, J. (1968), «Aristote et la dialectique platonicienne», en G. E. L. Owen (ed.), *op. cit.,* pp. 80-90.

Natorp, P. (1995), «Tema e disposizione della *Metafisica* di Aristotele», con un apéndice sobre la inautenticidad del libro K; introducción de G. Reale y traducción de V. Cicero, Milán, Vita e Pensiero («Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik», *Phylosophische Monatshefte,* 24, pp. 37-65

y 540-74 [1888], y «Über Aristoteles' Metaphysik, K 1-8, 1065a26», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1 [1888], pp. 178-193).

O'Brien, D. (1995), «Empedocles Revisited», *Ancient Philosophy,* 15, pp. 403-470.

Owen, G. E. L. (1961), «Tithènai ta phainòmena», en S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications presentées au Symposium Aristotelicum, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain.

— (1979), «The Platonism of Aristotle», en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *op. cit.,* I, pp. 14-34.

— (1986*a*), «Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms», en M. C. Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, pp. 221-238.

— (1986*b*), «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», en M. C. Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, pp. 180-199.

Owens, J. (1967), «Matter and Predication in Aristotle», en J. M. E. Moravscik (ed.), *op. cit.,* pp. 191-214.

— (1977), «La forma aristotélica como causa del ser», *Revista de Filosofía,* 29-30, pp. 267-287.

Pelletier, Y. (1979), «Aristote et le découverte oratoire (I)», *Laval Theologique et Philosophique,* 35, pp. 3-20.

— (1980), «Aristote et le découverte oratoire (II)», *Laval Theologique et Philosophique,* 36, pp. 29-46.

— (1981), «Aristote et le découverte oratoire (III)», *Laval Theologique et Philosophique,* 37, pp. 45-68.

Perelman, Ch. (1952), «Dialectique et dialogue», *Hermeneutik und Dialektik,* Tubinga, Mohr, pp. 77-83.

Reale, G. (1993*a*), «Josef Zürcher e un tentativo di revoluzione nel campo degli studi aristotelici», en *Il Concetto…,* pp. 449-484.

— (1993*b*), «Max Wundt e una nuova ricostruzione della metafisica aristotelica», en *Il Concetto…,* pp. 485-514.

— (1993*c*), «Paul Gohlke e l'evolucione della dottrina aristotelica dei principi», en *Il Concetto…,* pp. 515-551.

— (1993*d*), «¿En qué consiste el nuevo paradigma histórico-hermenéutico en la interpretación de Platón?», *Méthexis,* VI, pp. 131-149.

Robinson, R. (1931), «The historical background of Aristotle's *Topics* VIII», en Proc. 7th Int. Congress of philosophy, Oxford/Londres, pp. 437-442.

Rossitto, C. (1993), «La dialettica e il suo ruolo nella *Metafisica* di Aristotele», *Rivista de filosofia neo-scolastica,* LXXXV, pp. 370-424.

Ryle, G. (1968), «Dialectic in the Academy», en G. E. L. Owen (ed.), *Aristotle on Dialectic: The Topics,* Oxford, Clarendon Press, pp. 69-79.

Sellars, W., y R. Albriton (1957), «Substance and Form in Aristotle», *Journal of Philosophy,* 22, pp. 698-708.

Stevenson, J. G. (1974), «Aristotle as Historian of Philosophy», *The Journal of Hellenic Studies,* 94, pp. 138-143.

Verbeke, G. (1952), «La doctrine de l'être dans la *Metaphysique* d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain,* 50, pp. 471-478.

Vianno, C. A. (1958), «La dialettica in Aristotele», *Rivista di Filosofia,* 49, pp. 154-178.

Vlastos, G. (1981), «The "Two-Level Paradoxes" in Aristotle», *Platonic Studies,* Princeton, Princeton University Press, pp. 323-334.

— (1995), «The Third man Argument in the Parmenides», en D. W. Graham (ed.), *Studies in Greek Philosophy, II: Socrates, Plato, and their Tradition,* Princeton, Princeton University Press.

Weil, E. (1951), «La place de la logique dans la pensée aristotélicienne», *Revue de Metaphysique et de Morale,* 51, pp. 283-315.

Whiting, J. E. (1986), «Form and individuation in Aristotle», *History of Philosophy Quarterly,* 3, pp. 359-377.

Wieland, W. (1975), «Aristotle's Physics and the problem of inquiry into principles», en J. Barnes, M. Schofield, y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle,* I, Londres, Duckworth.

Woods, M. J. (1965), «Identity and individuation», en R. J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy (Second Series),* Oxford, Blackwell, pp. 120-130.

— (1967), «Problems in *Metaphysics* Z, Chapter 13», en J. M. E. Moravscik, *op. cit.,* pp. 215-238.

— (1991), «Universals and Particular Forms in Aristotles' *Metaphysics*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* supp. vol., pp. 41-56.

Wundt, M. (1953), «Das Aporienbuch», en *Untersuchungen zur Metaphysik des Aritoteles,* Stuttgart, Kohlhammer, pp. 29-41.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

I. SABIDURÍA Y TRADICIÓN 15
La ciencia llamada sabiduría 15
La crítica aristotélica a la tradición filosófica 23

II. LAS APORÍAS DE FILOSOFÍA PRIMERA 31
La aporía en la tradición griega 31
El significado de la aporía en Aristóteles 35
El objeto de las aporías de *Metafísica* III 41
El contenido filosófico de las aporías de *Metafísica* III 49
Estructura interna de las aporías de *Metafísica* III 53
Dialéctica y Filosofía primera 59

III. ENTE, SUBSTANCIA, FORMA Y MOTOR INMÓVIL ... 69
Ser (ente) como substancia 70
Substancia como forma y esencia 75
El motor inmóvil 83

IV. LA SOLUCIÓN DE LAS APORÍAS 89
La forma y las aporías sobre el objeto de la sabiduría 89
La forma y las aporías sobre la substancia 95
La forma y las aporías sobre la naturaleza de los primeros principios 102

V. CONCLUSIONES FINALES 115

BIBLIOGRAFÍA 119

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en XXXX de 2015

Títulos de la colección Humanidades

1 Joaquín Lomba Fuentes, *El oráculo de Narciso. (Lectura del Poema de Parménides),* 2.ª ed. (1992).
2 Luis Fernández Cifuentes, *García Lorca en el Teatro: La norma y la diferencia* (1986).
3 Ignacio Izuzquiza Otero, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo* (1986).
4 Gabriel Sopeña Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (1987).
5 José Riquelme Otálora, *Estudio semántico de* purgare *en los textos latinos antiguos* (1987).
6 José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra* (1987).
7 José María Bardavío García, *Fantasías uterinas en la literatura norteamericana* (1988).
8 Patricio Hernández Pérez, *Emilio Prados. La memoria del olvido* (1988).
9 Fernando Romo Feito, *Miguel Labordeta. Una lectura global* (1988).
10 José Luis Calvo Carilla, *Introducción a la poesía de Manuel Pinillos. Estudio y antología* (1989).
11 Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora. La* Comedia segunda de las mocedades del Cid *de Guillén de Castro* (1989).
12 Antonio Duplá Ansuategui, Videant consules. *Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana* (1990).
13 Enrique Aletá Alcubierre, *Estudios sobre las oraciones de relativo* (1990).
14 Ignacio Izuzquiza Otero, *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación* (1990).
15 Ramón Acín Fanlo, *Narrativa o consumo literario (1975-1987)* (1990).
16 Michael Shepherd, *Sherlock Holmes y el caso del Dr. Freud* (1990).
17 Francisco Collado Rodríguez (ed.), *Del mito a la ciencia: la novela norteamericana contemporánea* (1990).
18 Gonzalo Corona Marzol, *Realidad vital y realidad poética. (Poesía y poética de José Hierro)* (1991).
19 José Ángel García Landa, *Samuel Beckett y la narración reflexiva* (1992).
20 Ángeles Ezama Gil, *El cuento de la prensa y otros cuentos. Aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900* (1992).
21 Santiago Echandi, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea* (1993).
22 Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (1993).
23 Francisco Carrasquer Launed, *La integral de ambos mundos: Sender* (1994).
24 Antonio Pérez Lasheras, Fustigat mores. *Hacia el concepto de la sátira en el siglo XVII* (1994).
25 M.ª Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994).
26 Alfredo Saldaña Sagredo, *Con esa oscura intuición. Ensayo sobre la poesía de Julio Antonio Gómez* (1994).
27 Juan Carlos Ara Torralba, *Del modernismo castizo. Fama y alcance de Ricardo León* (1996).
28 Diego Aísa Moreu, *El razonamiento inductivo en la ciencia y en la prueba judicial* (1997).

29 Guillermo Carnero, *Estudios sobre teatro español del siglo XVIII* (1997).
30 Concepción Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre* (1997).
31 Manuel José Pedraza Gracia, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)* (1998).
32 Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher* (1998).
33 Ignacio Iñarrea Las Heras, *Poesía y predicación en la literatura francesa medieval. El* dit *moral en los albores del siglo XIV* (1998).
34 José Luis Mendívil Giró, *Las palabras disgregadas. Sintaxis de las expresiones idiomáticas y los predicados complejos* (1999).
35 Antonio Armisén, *Jugar y leer. El Verbo hecho tango de Jaime Gil de Biedma* (1999).
36 Abū ṭ Tāhir, *el Zaragozano, Las sesiones del Zaragocí. Relatos picarescos* (maqāmāt) *del siglo XII,* estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando (1999).
37 Antonio Pérez Lasheras y José Luis Rodríguez (eds.), *Inventario de ausencias del tiempo despoblado. Actas de las Jornadas en Homenaje a José Antonio Rey del Corral, celebradas en Zaragoza del 11 al 14 de noviembre de 1996* (1999).
38 J. Fidel Corcuera Manso y Antonio Gaspar Galán, *La lengua francesa en España en el siglo XVI. Estudio y edición del* Vocabulario de los vocablos *de Jacques de Liaño (Alcalá de Henares, 1565)* (1999).
39 José Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (2000).
40 Daniel Eisenberg y M.ª Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos* (2000).
41 Enrique Serrano Asenjo, *Vidas oblicuas. Aspectos históricos de la* nueva biografía *en España (1928-1936)* (2002).
42 Daniel Mesa Gancedo, *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (2002).
43 María Soledad Catalán Marín, *La escenografía de los dramas románticos españoles (1834-1850)* (2003).
44 Diego Navarro Bonilla, *Escritura, poder y archivo. La organización documental de la Diputación del reino de Aragón (siglos XV-XVIII)* (2004).
45 Ángel Longás Miguel, *El lenguaje de la diversidad* (2004).
46 Niall Binns, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004).
47 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura* (2004).
48 Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004).
49 Evanghélos Moutsopoulos, *Filosofía de la cultura griega,* traducción de Carlos A. Salguero-Talavera (2004).
50 Isabel Santaolalla, *Los «Otros». Etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (2005).
51 René Andioc, *Del siglo XVIII al XIX. Estudios histórico-literarios* (2005).
52 María Isabel Sepúlveda Sauras, *Tradición y modernidad: Arte en Zaragoza en la década de los años cincuenta* (2005).
53 Rosa Tabernero Sala, *Nuevas y viejas formas de contar. El discurso narrativo infantil en los umbrales del siglo XXI* (2005).

54 Manuel Sánchez Oms, *L'Écrevisse écrit: la obra plástica* (2006).
55 Agustín Faro Forteza, *Películas de libros* (2006).
56 Rosa Tabernero Sala, José D. Dueñas Lorente y José Luis Jiménez Cerezo (coords.), *Contar en Aragón. Palabra e imagen en el discurso literario infantil y juvenil* (2006).
57 Chantal Cornut-Gentille, *El cine británico de la era Thatcher. ¿Cine nacional o «nacionalista»?* (2006).
58 Fernando Alvira Banzo, *Martín Coronas, pintor* (2006).
59 Iván Almeida y Cristina Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges* (2007).
60 Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)* (2007).
61 Juan Manuel Cacho Blecua (coord.), *De la literatura caballeresca al* Quijote (2007).
62 José Julio Martín Romero, *Entre el Renacimiento y el Barroco: Pedro de la Sierra y su obra* (2007).
63 M.ª del Rosario Álvarez Rubio, *Las historias de la literatura española en la Francia del siglo XIX* (2007).
64 César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.ª de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual* (2007).
65 Luis Beltrán Almería y José Luis Rodríguez García (coords.), *Simbolismo y hermetismo. Aproximación a la modernidad estética* (2008).
66 Juan Antonio Tello, *La mirada de Quirón. Literatura, mito y pensamiento en la novela de Félix de Azúa* (2008).
67 Manuela Agudo Catalán, *El Romanticismo en Aragón (1838-1854). Literatura, prensa y sociedad* (2008).
68 Gonzalo Navajas, *La utopía en las narrativas contemporáneas (Novela/Cine/Arquitectura)* (2008).
69 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales* (2008).
70 Mónica Vázquez Astorga, *La pintura española en los museos y colecciones de Génova y Liguria (Italia)* (2008).
71 Jesús Rubio Jiménez, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* (2009).
72 Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz* (2009).
73 Luciano Curreri, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española* (2009).
74 Francisco Domínguez González, *Huysmans: identidad y género* (2009)
75 María José Osuna Cabezas, *Góngora vindicado: Soledad primera, ilustrada y defendida* (2009).
76 Miguel de Cervantes, *Tragedia de Numancia,* estudio y edición crítica de Alfredo Baras Escolá (2009).
77 Maryse Badiou, *Sombras y marionetas. Tradiciones, mitos y creencias: del pensamiento arcaico al Robot sapiens,* traducción de Adolfo Ayuso y Marta Iguacel, prólogo de Adolfo Ayuso (2009).
78 Belén Quintana Tello, *Las voces del espejo. Texto e imagen en la obra lírica de Luis Antonio de Villena* (2010).

79 Natalia Álvarez Méndez, *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana* (2010).
80 Ángel Longás Miguel, *El grado de doctor. Entre la ciencia y la virtud* (2010).
81 Fermín de los Reyes Gómez, *Las historias literarias españolas. Repertorio bibliográfico (1754-1936)* (2010).
82 M.ª Belén Bueno Petisme, *La Escuela de Arte de Zaragoza. La evolución de su programa docente y la situación de la enseñanza oficial del grabado y las artes gráficas* (2010).
83 Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción* (2010).
84 M.ª Carmen Marín Pina (coord.), *Cervantes en el espejo del tiempo* (2010).
85 Guy H. Wood, La caza *de Carlos Saura: un estudio* (2010).
86 Manuela Faccon, *Fortuna de la* Confessio Amantis *en la Península Ibérica: el testimonio portugués* (2010).
87 Carmen Romeo Pemán, Paula Ortiz Álvarez y Gloria Álvarez Roche, *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz. La pasión por el conocimiento* (2010).
88 Susana Sarfson Gleizer, *Educación musical en Aragón (1900-1950). Legislación, publicaciones y escuela* (2010).
89 Julián Olivares (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana del siglo XVII* (2011).
90 Manuel José Pedraza Gracia, *El conocimiento organizado de un hombre de Trento. La biblioteca de Pedro del Frago, obispo de Huesca, en 1584* (2011).
91 Magda Polo Pujadas, *Filosofía de la música del futuro. Encuentros y desencuentros entre Nietzsche, Wagner y Hanslick* (2011).
92 Begoña López Bueno (ed.), *El Poeta Soledad. Góngora 1609-1615* (2011).
93 Geneviève Champeau, Jean-François Carcelén, Georges Tyras y Fernando Valls (eds.), *Nuevos derroteros de la narrativa española actual. Veinte años de creación* (2011).
94 Gaspar Garrote Bernal, *Tres poemas a nueva luz. Sentidos emergentes en Cristóbal de Castillejo, Juan de la Cruz y Gerardo Diego* (2012).
95 Anne Cayuela (ed.), *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)* (2012).
96 José Luis López de Lizaga, *Lenguaje y sistemas sociales. La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann* (2012).
97 Ángeles Ezama, Marta Marina, Antonio Martín, Rosa Pellicer, Jesús Rubio y Enrique Serrano (coords.), *Aún aprendo. Estudios Estudios de Literatura Española* (2012).
98 Alejandro Martínez y Jacobo Henar (coords.), *La postmodernidad ante el espejo.*
99 Esperanza Bermejo Larrea, *Regards sur le* locus horribilis. *Manifestations littéraires sur des espaces hostiles* (2012).
100 Nacho Duque García, *De la soledad a la utopía. Fredric Jameson, intérprete de la cultura postmoderna* (2012).
101 Antonio Astorgano Abajo (coord.), *Vicente Requeno (1743-1811), jesuita y restaurador del mundo grecolatino* (2012).
102 José Luis Calvo Carilla, Carmen Peña Ardid, M.ª Ángeles Naval, Juan Carlos Ara Torralba y Antonio Ansón (eds.), *El relato de la Transición / La Transición como relato* (2013).
103 Ignacio Domingo Baguer, *Para qué han servido los libros* (2013).
104 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (I)* (2013).
105 David Pérez Chico (coord.), *Perspectivas en la filosofía del lenguaje* (2013).

106 Jesús Ezquerra Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza* (2014).
107 David Pérez Chico y Alicia García Ruiz (eds.), *Perfeccionismo: Entre la ética política y la autonomía personal* (2014).
108 Alain Bègue y Antonio Pérez Lasheras (coords.), *«Hilaré tu memoria entre las gentes». Estudios de literatura áurea* (2014).
109 Ernest Sosa, *Con pleno conocimiento* (2014).
110 Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política* (2014).
111 Scheherezade Pinilla Cañadas, *Las ciudades intermitentes. El heroísmo de los muchos en Balzac y Galdós* (2014).
112 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (II)* (2014).
113 María Isabel Yagüe Ferrer, *Jacinto Benavente. Bibliografía general* (2014).
114 Jesús Martínez Baro, *La libertad de Morfeo. Patriotismo y política en los sueños literarios españoles (1808-1814)* (2014).